ستانلي موريسون

الحرية

تقديم ومراجعة

حسين عبد العزيز

الكتاب: الحرية

الكاتب: ستانلي موريسون

تقديم ومراجعة: حسين عبد العزيز

الطبعة: ٢٠٢٠

الناشر: وكالة الصحافة العربية (ناشرون)

٥ ش عبد المنعم سالم – الوحدة العربية – مدكور- الهرم – الجيزة
جمهورية مصر العربية
هاتف : ٣٥٨٢٥٢٩٣ _ ٣٥٨٦٧٥٧٦ _ ٣٥٨٦٧٥٧٥
فاكس : ٣٥٨٧٨٣٧٣
APA

E-mail: news@apatop.comhttp://www.apatop.com

دار الكتب المصرية
فهرسة أثناء النشر

موريسون ، ستانلي
الحرية/ ستانلي موريسون، تقديم ومراجعة: حسين عبد العزيز
– الجيزة – وكالة الصحافة العربية.
٧٥ ص، ١٨*٢١ سم.
الترقيم الدولى: ٦ – ٨٦ – ٦٨١٨– ٩٧٧– ٩٧٨
أ – العنوان رقم الإيداع : ٨٦٦٠ / ٢٠٢٠

الحرية





مقدمة

يروى في المأثور العربي أن شيبوبا، وكان من عبيد قبيلة عبس، قال يوما لعنترة بن شداد العبسي قولا معناه "أن الحرية تؤخذ من الأسياد، والسلطة تؤخذ من الضعفاء" فلا يتسلط على الضعيف إلا من هو أقوى منه، ويستمد الضعيف قوته من أسياده الأقوياء الذين ينسبونه إليهم، وليس ممن يماثلونه من الضعفاء.

نفس المعنى تقريبا عبر عنه الكاتب الأمريكي الشهير مارك توين حينما قال "العبيد فقط هم من يطلبون الحرية، أما الأحرار فهم يصنعونها".. هذا القول يمثل تجليا من تجليات مسألة الحرية ببعديها الواقعي والفلسفي، أما الحرية كمفهوم فهي بايجاز وببساطة تعني القدرة على التفكير السليم والفعل الراجح بدون قيود، وهي أن يقومَ الفرد باتخاذ قراراته، أو تحديد وجهة نظره دون أي شروط أو قيود من أحد، أي أن يتخلص من كل الضغوط والمؤثرات التي تُقيد طاقاته، والحرية لا تعطى ولا تؤخذ، بل هي معطى إنساني يجب اكتشافه، ولاكتشافه شروط أهمها أن يعي الفرد كل أن الحرية من حقه، وله أن يكتشفها ويستخرجها من ذاته ومن جماعته والسلطة أو الدولة التي تؤويه.

أشكال الحرية

والحرية وفقا للكتاب على عدة أشكال؛ منها الحرية الشخصيّة أو الفرديّة، كإبداء وجهة نظره في بعض الأمور والحرية الجماعيّة كتحرير الأرض، وتتحكم في مفهوم الحرية ثلاثة أشياء هي: الفرد، الجماعة المؤثرة، والجماعة

الحاكمة أو الدولة أو القانون.. منذ ولادته يجد الفرد نفسه محاطا بنظام تربوي منظم أو غير منظم من طبيعة ما، فيتطبع المرء بطباع هذا النظام ويصبح لسانه احد المؤتمرين به، بحيث لا يأتي ما يستقبحه المجتمع وما رباه عليه الآباء والأولون من الجماعة. والجماعة إن كانت تدين بدين دولة ما لا تغير من مسيرها بل تسير على ما سارت عليه النخبة.

وقد انشغل الفلاسفة والمفكرون وأساتذة العلوم السياسية بمسألة الحرية، وأفردوا لها كتبا كثيرة، لكن يبقى كتاب "الحرية" تأليف الأكاديمي البريطاني "ستانلي موريسون" واحدا من أهم هذه الكتب رغم أنه صدر منذ عقود بعيدة، والكتاب يبدأ وينتهي بفصلين حملا العنوان ذاته وهو "معنى الحرية"، في الفصل الأول وفي معرض حديثه عن العلاقة بين الفرد والمجتمع يتساءل: ما الحرية؟ وبأي معنى يكون الناس أحرارا؟ ويقول "طبيعي أن تفاوت الآراء وتتنوع العقائد حول مشتملات الحرية ما دامت الديمقراطية من ناحية، والفاشية والنازية من الناحية الأخرى، كل منهما يدعي احتكارها والظفر بها؛ فبأي معنى يكون الناس أحرارا؟ وهل الحرية حق طبيعي، وامتياز لكل إنسان، أم هي منحة تضفي عليه بشروط وأحكام؟"

هذا هو السؤال الذي يطرحه الكاتب، وبعد أن يستعرض آراء الفلاسفة حول موضوع الحرية يقول: "كل هؤلاء الفلاسفة قد أذاعوا بين الناس تصريحاتهم عن الحرية على أساس حياة الإنسان البدائية قبل أن ينتظم في هيئة اجتماعية، ويوم كان مستقلاً عن إخوانه من بني الإنسان، وراحوا بعد ذلك يفترضون عقداً اجتماعياً نشأت عنه الهيئة الاجتماعية كما نعهدها، ولكن هل استقل الفرد يوما، وهل في مقدوره أن يستقل عن إخوانه وزملائه"

وفي كل بحث في معنى الحرية، لا مفر من القول إن الفرد من وجوه كثيرة هو نتاج الوسط الذي يعيش فيه؛ فإن الفرد لن يقدر أن يعيش بمعزل عن الجماعة، وإليها يرجع الفضل الأكبر في تدريبه وتكوين شخصيته. ولهذا هو مدين لها بواجبات ومسئوليات. ولن تجرؤ دعاوى الحرية الشخصية على إغفال هذه العلاقة الجوهرية الأصلية بين الفرد والجماعة، فيبقي علينا إذا أن نبحث في ماهية هذه العلاقة وما تشتمل عليه.

ماهية الدولة

وعبر بقية فصول الكتاب يجري هذا البحث، وفي الفصل الثاني "ماهية الدولة وطبيعتها" يقف طويلا أمام التصادم المستمر بين حقوق الفرد وحقوق الجماعة المنظمة تنظيماً سياسياً، ويعرض لفكرة خلاصتها أن الغرض من الوجود البشري هو توثيق الأواصر بين الإنسان والله، أو توفير أسباب الحياة الأفراد جماعة تفهم حق الفهم طبيعتها وأعرضها الروحية. وبهذه الوسيلة تستكمل الحرية للفرد أو للجماعة فبدون الحرية لا يمكن أن يتحقق رقي فبدونها لن يقدر الناس على ترقية ملكاتهم واستكمال مواهبهم، فبدونها لن يمكن الحصول على الأشياء ذات القيمة في الحياة. والمشكلة كلها يضعها الكاتب في صيغة سؤال: هل جعلت الدولة للفرد أم الفرد للدولة؟ وينقل عن «دانتي» قوله «إن الغرض الأسمى من كل نظام هو الحرية، أن يعيش الناس من أجل أنفسهم. لأن المواطنين لم يجعلوا للحاكم، ولا الأمة جعلت للملك. بل على نقيض ذلك، جعل الحكام للرعية، والملك جعل للأمة».

ومن المشكوك فيه جدا أن يقال عن دولة إنها تملك الحرية وأسباب الأمن والتقدم، إلا إذا أتيح لأبنائها أن يستمتعوا بهذه المزايا، فبدون حرية

الفرد لن يحدث رقي، لا للفرد نفسه ولا للجماعة، ثم أن حرية الدولة لا معنى لها بمعزل عن حرية الأفراد الذين يؤلفونها.

معنى الحرية

وقبل أن يعود للتساؤل عن معنى الحرية في الفصل الأخير يتحدث عن الفكرة الديمقراطية عن الحرية في الدولة الحديثة، فيتساءل عن معنى الحرية في الدولة الحديثة الديمقراطية. ولو أن هذا التفكير سيكون ذا صبغة عامة فقط، فيقال أن الحرية يجب أن تنطوي على حرية القول، وحرية الصحافة، وحرية الاجتماع، وحرية الضمير، ويجب أن تشمل سيادة القوة المدنية والقانون الذي ارتضته إرادة الشعب الحرة والذي يقف أمامه الكل سواء. وتشمل أيضا التسامح والتعقل في كل الإجراءات الحكومية وفي كل المواقف الاجتماعية، وتتطلب فيما تتطلبه الأمن الاقتصادي الذي يهيئ أسباب الرق للشخصية، والذي هو من مستلزمات حق الملكية الفردية تحت رقابة ملائمة. وتنكر الحرية الإطلاق السائب، عقلياً كان أو روحياً أو سياسياً، بل يجب أن تحاط بالضمانات اللازمة بحيث تلائم الوسط أو الجماعة التي تعيش تحت كنفها، فليست الحرية الحقيقية هي الحرية النظرية، ولا الحرية التي تستند إلى عقيدة جامدة قائمة على نظرية سياسية أو اقتصادية. وتشمل الحرية أيضا كما قال «جون ستيوارت ميل» واجب الخدمة العامة، ويخلص الكاتب إلى فكرة مهمة تشكل المحور الأساس لكتابه، وهي أنه مهما يكن شكل الدولة سواء أكان استبداديا أو ديمقراطيا، تبقى المسألة الأساسية حول التسليم بأن فوق الدولة ووراءها، الشرائع الأدبية الروحية ذات السلطان المطلق. وقد تنمو الجماعة نمواً طبيعياً، ولكن هذا لا يؤثر في تلك الحقيقة التي سلم بها ألا

وهي أن العلاقة بين الإنسان وإخوانه في الإنسانية تقررها في نهاية الأمر علاقة الإنسان بالله. وقد يزعم أنصار الدولة الاستبدادية أن الدولة مطلقة، وأنها النظام البشري النهائي الحاسم، بينما يقول أنصار الديمقراطية أن السلطة كلها تستقر في الشعب.

ويرى الكاتب أن كلا الرأيين خطأ إذا عجز عن أن يدرك أن الكائن المطلق الوحيد هو الله ذاته، وأن السلطة المطلقة لا نجدها إلا في نواميس الكون الروحية، وهذا الفشل في إدراك هذه الحقيقة الأساسية هو الذي أدى إلى نشوء النظريات الاستبدادية وإلى هذه الديمقراطيات المتطرفة التي كان من أثرها في الحالتين إفساد الحرية الإنسانية الحقة. ولا يمكن فهم مشكلة الحرية على حقيقتها في أوضاعها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، إلا إذا اقتربنا إليها من ناحية العلاقات التي تسمو فوق كل الاعتبارات الاجتماعية والمادية والسياسية، وأعني بها العلاقات بنظام روحي خالد يستمد سلطانه من الله.

حسين عبدالعزيز

الفصل الأول

الفرد والجماعة

(١) معنى الحرية

«إن حب الحرية منحة مع الحياة ذاتها، والحياة بدونها هبة من السماء حقيرة»

(دريدن)

«لست أدري أي اتجاه يذهب إليه الآخرون، أما أنا فائتني حرية، أو الموت عنها بديلاً»

(بترك هنري)

«الحرية في كل ضربة، وإلّا فالموت خير وأبقى»

(برنز)

بهذه العبارات المثيرة تغنّى البشر طوال الأجيال في تمجيد الحرية والتصفيق لها، حرية الأفراد وحرية الشعوب، التي هي عندهم ملح الحياة، فالحياة بدونها جدباء لا قيمة لها. والموت خير من عبودية يذلنا فيها الدخيل من الخارِج، أو ظلم يعبث به المواطن في الداخل. وفي سبيل الحرية ضحى الناس بالثروة والصحة والحياة ذاتها. وتدعي

الديمقراطية أن الحرية تاجها وفخرها، وتتلاعب النظم المستبدة بالألفاظ ساخرة فتزعم أن الحرية الحقة هي نتاج الدولة المطلقة

فما الحرية إذا؟

طبيعي أن تفاوت الآراء وتتنوع العقائد حول مشتملات الحرية ما دامت الديمقراطية من ناحية، والفاشية والنازية من الناحية الأخرى، كل منهما يدعي احتكارها والظفر بها؛ فبأي معنى يكون الناس أحرارا؟ وهل الحرية حق طبيعى، وامتياز لكل إنسان، أم هي منحة تضفي عليه بشروط وأحكام؟

وحين نقلب صفحات الفلسفة السياسية، نجد كتابا كثيرين ذهبوا إلى القول بداهة أن كل إنسان حر بالطبيعة، فيقول الفيلسوف الإنكليزي «چون لوك» أن البشر في حالتهم الطبيعية (أي قبل أن ينتظموا وحدات اجتماعية) كانوا «على حرية كاملة في تصريف شئونهم، والتصرف في أملاكهم كما يحلو لهم، في نطاق النواميس الطبيعية، دون استئذان أو التقيد بإرادة إنسان آخر».

كذلك ذهب الفيلسوف الفرنسي الشهير "چان جاك روسو" إلى أن «الإنسان ولد حرا ، ولكنه يقيد بسلاسل وأصفاد في كل مكان».. وأذاع «توم بين» معاصره الإنكليزي مبدأه فقال «إن نهاية كل النظم السياسية في تقييد حقوق الإنسان الطبيعية المقررة، ألا وهي حقه في الحرية والملكية والأمن والطمأنينة ومكافحة الظلم والعسف»، وقد كان لكتابات

«بين» هذا أثر عميق فيمن تولوا وضع دستور الاستقلال الأمريكي في سنة ١٧٧٦، فلقد تضمنت تلك الوثيقة فيما تضمنته، هذه الكلمات المأثورة القائلة أن الناس «قد حباهم خالقهم بحقوق مقررة لا نزاع فيها، منها الحياة والحرية والسعي وراء السعادة».

الحرية وحق السعي وراء السعادة الشخصية:

وبين الذين نادوا بأن الحرية حق من حقوق الإنسان الطبيعية إن لم تكن أساس هذه الحقوق كلها، قال كثيرون منهم (أمثال روسو وهوبس) إن الإنسان بطبيعته أناني محب لنفسه راغب في سعادته ولذته، أي أن في مقدوره ومن حقه أن يسعى وراء لذته الخاصة، فتغدو الحرية إذا حقا وفرصة لكل إنسان لإشباع رغباته وتحقيق لذته وسعادته، وإنه ليس مقيدا بالاعتبارات الأدبية، ولا مضطر أن يعنى بصالح الآخرين. ولن يمكن استنباط الأسباب التي تحمل المرء على القيام بواجبه الأدبي والعناية بسعادة غيره إلا بالجنوح إلى نوع من أنواع الحفلطة المنطقية، أو بالزعم أن الاهتمام بالفضيلة والعناية بسعادة الآخرين قد تؤدي في نهاية الأمر إلى سعادة الفرد نفسه وإشباع رغباته.

الفرد والجماعة:

كل هؤلاء الفلاسفة قد أذاعوا بين الناس تصريحاتهم عن الحرية على أساس حياة الإنسان البدائية قبل أن ينتظم في هيئة اجتماعية، ويوم كان مستقلاً عن إخوانه من بني الإنسان، وراحوا بعد ذلك يفترضون

«عقداً اجتماعياً» نشأت عنه الهيئة الاجتماعية كما نعهدها. ولكن هل استقل الفرد يوما، وهل في مقدوره أن يستقل عن إخوانه وزملائه في الإنسانية، وذهب دانتي شاعر القرون الوسطى وفيلسوفها إلى «أنه ليس في وسع أي إنسان أن يظفر بهناءة العيش وغبطة الحياة بدون معونة الكثيرين، ذلك لأنه في حاجة إلى أشياء كثيرة لن يقدر فرد واحد بمفرده على توفيرها له». فكل فرد منذ طفولته يرضع أفكار الجماعة التي يولد فيها، ويأخذ من عاداتها ومبادئها. والأثر الذي ينقشه الوالدون في البيت ينقر عليه المعلمون في المدرسة. وبعد ذلك تتكيف حياته وعمله وألعابه وأفكاره ومثله بالوسط الذي يعيش فيه. وإن صح هذا عن الإنسان في القرن العشرين، فهو صحيح أيضا عن الإنسان في الجماعة البدائية الأولى، يوم لم يحس الإنسان بفرديته (أو حريته) إلا إحساسا ضئيلا غامضا حيال القبيلة التي انتسب إليها وكان فرداً فيها.

وفي كل بحث في معنى الحرية، لا مفر من القول إن الفرد من وجوه كثيرة هو نتاج الوسط الذي يعيش فيه، فإن الفرد لن يقدر أن يعيش بمعزل عن الجماعة، وإليها يرجع الفضل الأكبر في تدريبه وتكوين شخصيته، ولهذا هو مدين لها بواجبات ومسئوليات، ولن تجرؤ دعاوى الحرية الشخصية على إغفال هذه العلاقة الجوهرية الأصلية بين الفرد والجماعة؛ فيبقي علينا إذا أن نبحث في ماهية هذه العلاقة وما تشتمل عليه.

(٢) طبيعة الجماعة

الحالة الطبيعية المزعومة:

أشرنا من قبل إلى آراء الفلاسفة السياسيين الذين ذهبوا إلى أن الناس عاشوا قبل أن ينتظموا جماعات «في حالة طبيعية» أما لون الحياة الذي عاشها الناس من حيث شقوتها أو غبطتها، فمرجعه إلى الفكرة التي اعتنقها كل فيلسوف عن الطبيعة البشرية. فإن «جوك لوك» مثلاً وهو القائل أن بكل إنسان شعاعة من الطبيعة الإلهية، يرسم الحالة الطبيعية بخطوط مثالية براقة. بينا نرى «توماس هوبس» وهو القائل إن الطبيعة البشرية أنانية بالضرورة، يصف الحالة الطبيعية في عبارة مأثورة عنه فيقول عنها «جرداء، موحشة، فقيرة، قذرة، شرسة، قصيرة»!

العقد الاجتماعي:

وسواء أكانت النظرة إلى تلك «الحالة الطبيعية» متفائلة أو متشائمة، فإن أولئك الفلاسفة قد أجمعوا على أن تلك الحالة بلغت نهايتها بتكوين الجماعة عن طريق «العقد الاجتماعي». وقد قيل إن الباعث الأساسي لانتهاء تلك الحالة الطبيعية يرجع إلى عوامل مختلفة منها رغبة الإنسان في أمنه وطمأنينته، أو حب البقاء، أو الرغبة في زيادة التمتع «بحقوقه الطبيعية» في الحرية والأمن وما إليها. ثم أن هناك تنوعا في الرأي من جهة ماهية هذا العقد، أهو بين الأفراد الذين اتفقوا على تكوين الجماعة، أم بين الأفراد والحاكم الذي اصطفوه من بينهم. كذلك

لم تتفق كلتهم فيما إذا كان الناس، عند تكوين هذه الجماعة، قد احتفظوا بحقوقهم الطبيعية التي كانت الحرية من أهمها وأبرزها، أم تنازلوا عنها إلى السلطة المسئولة عن الحكم في مقابل ما ظفروا به من الأمن والقانون والنظام..

على أن هذه الاختلافات في الرأي بين فلاسفة «العقد الاجتماعي» لا تستوقفنا طويلا، فليس في التاريخ دليل على وجود تلك «الحالة الطبيعية» المزعومة، ولا على إبرام هذا «العقد الاجتماعي» ولا تعدو هذه الفكرة من ناحيتها التاريخية عن أن تكون مجرد اختلاق نظري تبسط الفلاسفة في شرحه، وحتى على أساس هذه المزاعم الفرضية التي تناولها كثرة الفلاسفة، فإن فكرة العقد تكاد تكون متعذرة لأنه إذا كان الناس بالضرورة وبحكم طبائعهم أنانيين، نافرين من كل نظام اجتماعى، وإذا كانت الآداب والأخلاق على قول كثيرين من أولئك الفلاسفة لم تظهر إلا بتكوين الجماعة، فليس هناك أساس قام عليه هذا العقد، وإذا كان البشر لم يتبادلوا الثقة في حالتهم الطبيعية قبل الانتظام في جماعة، فكيف وثقوا بعضهم في بعض واتفقوا على إبرام هذا العقد ؟ وكل ما يمكن أن يقال في صالح نظرية «العقد الاجتماعي» هو ما سبق أن ألمحنا إليه من أن بين الأفراد في الجماعة مسئوليات متبادلة، وأن «عقدة ضمنيا قام من تلقاء ذاته كفرض منطق لقيام الجماعة وأداء وظائفها» أما ماهية هذه المسئوليات المتبادلة وإلى أي حد تتفق مع عقيدة الحرية والحقوق الطبيعية فهذا سنتولاه بالبحث فيما بعد

الجماعة كائن نما نمواً طبيعياً:

وإلى جانب أولئك الذين أرجعوا أصل الجماعة إلى «تعاقد متبادل» قام فريق آخر من الفلاسفة السياسيين واختطوا لأنفسهم نهجا أقرب إلى المنطق وحصافة الرأي من الأولين، فقالوا أن الجماعة كشجرة أو أي كائن حي آخر، نمت نمو طبيعيا. وذهبوا إلى أن الهيئة لم تكن نتيجة للتعاقد، بل أثرا طبيعيا نشأ عن العلاقات العادية بين الإنسان وأخيه الإنسان. ومما قاله «أدموند بيرك» الإنكليزي أحد فلاسفة القرن الثامن عشر: «إننا مرتبطون بالتزامات نحو الجنس البشري قاطبة، لم تنشأ عن تعاقد اختيارى معين، بل عن العلاقات بين الإنسان وأخيه الإنسان، وبينه وبين الله. ولم تكن هذه العلاقات موضع التعاقد يوما. بل على نقيض ذلك فإن كل العقود التي ترتبط بها مع فرد أو أفراد من الناس تستمد قوتها من هذه الالتزامات السابقة لها»، وهذه العلاقات التي يرتبط بها الفرد حيال الآخرين تستلزم بحكم المنطق وجود جماعة، فالجماعة إذاً مهما يكن لونها أو وصفها قد نشأت مع الإنسان ذاته.

الأمة والعنصرية

أما شكل الجماعة ونظامها فأمره معلق – في رأي هذه الطائفة من الفلاسفة – على طبيعة الشعب الذي تتألف منه وعنصره وتاريخه وموقعه الجغرافي وثقافته ومثله العليا، ومع أنه ليس من الهين تعريف الأمة تعريها دقيقا كأن نقول مثلا إنها مجموع من عنصر واحد، أو لغة واحدة، أو ثقافة واحدة، أو تاريخ واحد، أو مبادئ واحدة، أو موقع جغرافي معين.

فما لا شك فيه أن أمماً قد تكونت في التاريخ البشري من نماذج مختلفة وأنظمة اجتماعية متباينة. واليوم تحسب الأمة الوحدة الطبيعية الاجتماعية، كما كان شأن القبيلة من قبل. والقومية التي هي العقيدة في حقوق الأمة وحريتها من أقوى العوامل في العالم في عصرنا هذا.

وأغلب التعاريف عن الأمة تفترض وجود رابطة من الدم بين أبنائها، ويرى فريق من المفكرين الأوربيين في هذا العصر أن هذه الرابطة العنصرية أهم الروابط كلها، وأن الفكرة الأساسية في كل فلسفة سياسية هي فكرة الـ «volk » أي شعب واحد، مهما يكن منقسما بالحواجز الجغرافية أو التقسيمات الإقليمية. ويذهبون إلى أن الشعب الواحد ينبغي أن يتحد تحت حكومة واحدة (شعب واحد، وحكومة واحدة). وكما ألح الفلاسفة أمثال لوك وهوبس وروسو على حرية الفرد التي كانت «حقا من حقوقه الطبيعية التي لا منازع له فيها» كذلك ألح هذا الفريق على حق «الشعب» الأساسي في الحرية والاستقلال، وحقه في استكمال حياته ولو على حساب حقوق الشعوب والعناصر الأخرى، فالحرية في نظرهم هي حق العنصر والأمة وامتيازها، أكثر منه حق الفرد وامتيازه.

وجهة النظر الاجتماعية:

وليست هذه هي الأفكار الوحيدة عن طبيعة الجماعة وأصلها التي تجد لها أنصار في هذا العصر. فإن «هربرت سبنسر» الذي كان متأثرا – شأن كثيرين من معاصريه – بنظرية النشوء والارتقاء برسم صورة واضحة لتطور الجماعة من أوضاعها البدائية المتجانسة إلى وضعها الحديث

المركب غير المتجانس، فيصف «النشوء والارتقاء كعملية تتطور فيها الأشياء من أوضاعها المفككة المطلقة غير المتجانسة إلى وضع محدود متجانس متماسك» فالجماعة خاضعة لنواميس عملية النشوء والارتقاء هذه، وهي دائمة التطور والتكوين. فمن الوضع اليسير الهين الذي اتخذته الأسرة والقبيلة ارتقى هذا الوضع إلى الحالة المركبة التي نسميها الأمة، وما بلغت بعد طورها النهائي. وقد يقال أن هذه الفكرة في نشأة الدولة هي الفكرة الاجتماعية.

النظرية الشيوعية:

وهناك نظرية أخرى في نشأة الجماعة وأصلها تختلف عن هذه كلها، وهي نظرية كارل ماركس وأتباعه الشيوعيين، ومؤداها أن العوامل الفاصلة التي تقرر مصير الحياة البشرية إنما هي اقتصادية، لا روحية ولا أخلاقية ولا ثقافية. وما هذه العوامل الأخيرة في نظرهم إلا مجرد انعكاس للعامل الأول. ومما يقوله الأستاذ «چود» في وصف النظرية الشيوعية أن «المنشئات السياسية والنظم التشريعية والآراء السياسية والقانونية – هذه كلها مرتبطة بالنظام الاقتصادي في الجماعة، وتتشكل وتصاغ حسب مقتضياته، وهي نتاجه ودعامته ومرآته... وكما هو الحال في النظم السياسية والتشريعية في الجماعة، كذلك أيضا في شعورها وإدراكها الأدبي والأخلاقي». وكأنما يقول الشيوعيون أنه إذا أردنا أن نفهم طبيعة أي وضع من التطورات الاجتماعية فلا بد أن ترجع أولا إلى أساسه الاقتصادي، وكل تطور في النظام الاقتصادي لأية جماعة لا بد من تطور مماثل له في نظامها السياسي والاجتماعي الأعلى.

الفكرة الثيوقراطية أو الإلهية:

وهناك فكرة أخرى عن منشأ الجماعة هي الفكرة الثيوقراطية، وهذه تعزو أصل الجماعة ونشأتها إلى لون من ألوان الإلهام الديني، بموجبه يلتئم أقوام من أجناس وشعوب ولغات مختلفة في جماعة واحدة من المؤمنين باعتناقهم العقيدة الدينية الجديدة، فمثلا هذه الفكرة هي المبدأ الأساسي في النظرية الإسلامية المحافظة عن تكوين الجماعة التي يجب أن تنظم تحت إشراف زعيم يدعى الخليفة، وهو زعيم الجماعة الزمني والروحي. والعضوية في مثل هذه الجماعة، بما يلابسها من مزايا وحقوق، لا تقررها – من الوجهة النظرية على الأقل – عوامل العنصرية ولا الثروة ولا الثقافة ولا المولد، بل الأمان الديني. أما الآخرون، مهما يكن مولدهم أو كفايتهم أو ثروتهم، فأقل مرتبة من جماعة المؤمنين، وان لم يكونوا من أهل الكتاب، فقد حق عليهم الخراب والفناء.

ومما هو جدير بالذكر أن أكثر الجماعات البدائية – إن لم تكن كلها – تقرن الأسس الدينية بالأسس العنصرية أو القبلية، فالله عندهم هو إله قبلي، وأفراد الجماعة مرتبطون معا بعلاقاتهم المشتركة مع إلههم ومع بعضهم بعض. على أن الفكرة الإلهية لنشأة الجماعة لا تقتصر فقط على الشعوب البدائية، بل هي الصورة المألوفة التي رسمها لنا كتاب التوراة اليهودية، وكذلك في الفكرة التي سادت القرون الوسطى عن الجماعة المسيحية "Corpus Christianus)، التي قامت على نظام ديني متحد واجتماعي وسياسي، وعلى رأسه زعامتان هما البابا والإمبراطور

النظرة الاتحادية:

ولعله خليق بنا أن نذكر هنا أيضا نظرية أخرى عن طبيعة الجماعة ونشأتها، وهي النظرية «الاتحادية "Collectivism» » التي علا شأنها في أوائل القرن العشرين. وقد جاءت كرد فعل للنظرية الفردية التي أينعت في القرن التاسع عشر، فإن بعضهم قد علق آماله بظهور وضع جديد من أوضاع الجماعة لا تكون محصورة بقيود العنصرية والقومية، ومثل هذا النظام الاجتماعي يكون بلا شك مصطنعا، أكثر منه كأثر من آثار النمو الطبيعي. وقد آمل أصحابها أن تقصى تلك العوامل التي تخلق في الجماعة في العصر الحاضر سوء التفاهم المتبادل بين الشعوب، مما يذكي نيران الحروب والخصومات

(٣) الجماعة والهيئات الاختيارية

وفي استعراض هذه النظريات المتناقضة عن طبيعة الجماعة ونشأتها، ترانا أمام جنوح من جانب كثرة الفلاسفة السياسيين إلى اعتبار الفرد فقط من ناحية أو الجماعة والأمة من الناحية الأخرى، ونسيان الفئات الأخرى القائمة بين الفرد والجماعة، مثل الأسرة أو الهيئة الدينية أو الوحدة الاقتصادية أو الثقافية. ولقد أصاب ذلك الكاتب الإنكليزي الحديث الذي قال «يخيل إلي أن هناك خطرا في تبسيط نظرية الجماعة يجعلها قاصرة على الفرد والأمة وتجاهل الوحدات والهيئات القائمة بينهما» على أن هذه الوحدات «المتوسطة» – كما سنرى فيما بعد –

هي التي تبرز في حياة الأقليات الدينية أو السياسية أو اللغوية أو الاقتصادية، وتستأثر منها بولاء أشد من ولائها إلى الجماعة العامة التي تنتسب إليها، والتي ربما انتهت إليها عن اضطرار إلا عن اختيار.

وبعد فإن أغلب الناس يولدون في أحضان الأمة التي ينتسبون إليها، ومن ثم كان المولد – لا الاختيار – هو الذي يقرر جنسيتهم. ومن المسائل المشكوك فيها أن تكون الأمة أساسا بيولوجيا كأساس الأسرة مثلا، لذلك يمكن أن يتطور النظام الاجتماعي، فلا تبقى الأمة الوحدة الاجتماعية الأساسية كما حدث القبيلة من قبل. ثم يجب ألاَّ نغفل أن الإصرار والإلحاف في النعرة القومية وسيادة الأمة لأغراض سياسية بحتة هما في الأغلب حركة مصطنعة تغذيها الصحافة ونظم التعليم في الدولة. ولعل بعض ما نشاهد من اضطراب في الموقف الدولي الحاضر يرجع إلى هذا الإفراط في الدعاية للوحدات السياسية والقومية، وإغفال شأن الفئات الأخرى التي لا تقل عنها أهمية مثل الوحدات الثقافية والدينية والاقتصادية، وإغفال العناصر المشتركة في الإنسانية التي تومئ إلى إخاء عالمي.

الفرد والمجموع:

ومهما يكن وضع الجماعة أو الهيئة التي يرتبط بها الفرد بعرى المولد أو الاختيار، فإن مشكلة حرية الفرد تبقى قائمة لأن الفرد بفضل اشتراكه في الحياة مع مجاميع من الرجال والنساء، لا مناص له من أن يكيف حياته تبعا لحياتهم، وبهذا التكييف تتخذ حريته لونا جديدة.

وسنقف وجها لوجه – عند بحث ماهية الدولة في الفصل الثاني – أمام التصادم المستمر بين حقوق الفرد وحقوق الجماعة المنظمة تنظيماً سياسياً. ولكن المشكلة عينها قائمة – وان تكن أقل حدة – في العلاقات بين الفرد وبين والجماعة التي يعيش في كنفها كواحد منها، مثل الأسرة أو الكنيسة أو النقابة. وفي كل هذه الألوان والأوضاع سنرى الميلين المتضادين: أحدهما يلح على حقوق الفرد في حريته الشخصية، والآخر يصر على حق الجماعة في الحد من هذه الحرية صونا لمصالح المجموع. ومن المشاكل التي لا مناص من مواجهتها وحلها هي التوفيق بين هذين الاتجاهين.

الفصل الثاني

ماهية الدولة وطبيعتها

(١) غرض الدولة

إلى هنا كنا نبحث في بعض النظريات المختلفة عن ماهية الجماعة ونشأتها، وهي نظريات تورطت في بيان حقوق الفرد وأسباب مطالبته بحق الحرية. وعلينا الآن أن تنتقل إلى بحث ماهية «الدولة» ونشأتها. وهنا ينبغي ألا يفوتنا أن الفكرتين – أي «الجماعة» و"الدولة" –كثيرا ما وقع خلط بينهما في الفلسفة السياسية وفي الفكر العام على السواء، والواقع أنهما فكرتان متميزتان منفصلتان.

الفرق بين الدولة والجماعة:

وفي هذا العصر فكرتان بارزتان عن الدولة، تناقض إحداهما الأخرى مناقضة صارخة، وهما الفكرة الديمقراطية والفكرة الاستبدادية المطلقة [1] فالأولى تنظر إلى الدولة «كمجموعة الوظائف التنفيذية التي يوليها أعضاء الجماعة الحرة إلى الوزارات والمصالح التنفيذية». أما الثانية فهي التي تؤله الدولة وتجعلها غرضا في حد ذاتها. ومع وجود

---

(١) "totalitarian" أي الدولة التي تستأثر بكل ولاء الفرد وإخلاصه، وتسخره في سبيل خدمتها كأداة طيعة

هاتين الفكرتين المتناقضتين، فإنهما تتفقان، نظريا على الأقل، في التمييز بين الجماعة من الناحية الواحدة والدولة من الناحية الأخرى، وإن تكن الفكرة الاستبدادية تميل في الواقع إلى أن تمنح الدولة حقوقا هي من أخص حقوق الجماعة. فبينما تشمل «الجماعة» كل العناصر التي تؤلف حياة الشعب مثل الأسرة والمدرسة والكنيسة والنقابة والهيئات الثقافية والفنية وما إلى ذلك، فإن الدولة في النظام السياسي للجماعة مهما يمكن وضعه ولونه. والدولة هي المختصة بالحكم وإدارة شئون الجماعة وتنظيمها لتحقيق أغراض معينة. أما ما هي هذه الأغراض المعينة فوضع خلاف بين المفكرين السياسيين، وقل أن تجد بين هؤلاء – ما عدا الفوضويين والشيوعيين – من يذهب إلى حد الاستغناء عن النظام السياسي في الجماعة. وحتى الشيوعيون أنفسهم يسلمون أنه في الطور الأول من أطوار الثورة السياسية لا مندوحة من وجود الدولة، ولا تضمحل الدولة وتذبل إلا في الطور الثاني من أطوار الثورة الشيوعية، وتحل محلها الجماعات الاختيارية.

الدولة حاجز للشر وأداة لتنسيق الجهود ونواحي النشاط:

ومع وجود هذا الاتفاق العام على ضرورة «الدولة» فإن هناك تفاوتاً في الرأي عن الأسباب الداعية إلى هذه الضرورة. وسنتناول أولا بحث أغراض الدولة كما يراها المفكرون الديمقراطيون. ويرى كثيرون منهم أن الغرض الأول من الدولة أن تكبح طبيعة الإنسان الجامحة السائبة التي لو تركت وشأنها لأفسدت الجماعة وعرضت أمنها وطمأنينتها للمخاطر،

وهي حالة لا يقدر معها الإنسان أن يباشر حياته العادية. وبهذه المناسبة تشبه الدولة بحاجز يصد فيضان خطايا الإنسان وآثامه، فكأنما الحاجة إلى الدولة قد نشأت أولا عن وجود الخطيئة والشر في العالم. ويرى آخرون أنه حتى ولو لم تكن هناك خطيئة وإثم، فإن نشوء الدولة كان أمر لا محيص عنه وذلك لان الخلائق الكاملة لا تستغني عن نظام ينسق جهودها ونواحي نشاطها. وأقرب مثال على ذلك نراه في تعيين طريق السير للعربات، أيكون على اليمين مثلا أم على اليسار، وكلتا الطريقتين لا بأس بهما ولا شر فيهما، ولكن ما لم يتم الاتفاق على طريقة معينة يسود الاضطراب وتعم الفوضى.

وتبدو لنا لأول وهلة أهمية هذين الغرضين لضمان الحرية الشخصية، فلكي لا يتمتع الأقوياء والخارجون على القانون بالحرية وحدهم، ويستعيد الآخرون، لا بد من وجود سلطة تجري العدل بدون تحيز ولا محاباة «فإنه بالحد من حرية قاطع الطريق، نضمن حرية غيره من الناس، ثم بالحد من حرية كل إنسان لكيلا يسير في الطريق على هواه، يضمن للكل أوفر قسط من الحرية».

الدولة والعدالة:

لكي نستكمل أقصى حد من الحرية في الدولة، لا مناص من وجود قانون، وقوة تنفذ هذا القانون، وفي رأي الفيلسوف الإنكليزي «جون لوك» أن هذا كان من الأغراض الرئيسية التي دعت إلى تكوين «الجماعة»، وذلك لأنه في الحالة التي قالوا عنها «الحالة الطبيعية» كان

كل إنسان قاضياً في قضيته ومنفذا لعدالته. فلكي تضمن العدالة ضمانا كاملا، وهي عامل أساسي لا بد منه في الحرية الشخصية، لا مناص من وجود مجموعة من القوانين متفق عليها، تسنها هيئة تشريعية منتدبة حسب مقتضيات الظروف والأحوال، ويسهر على تطبيقها علانية قضاة لا يجد التحيز ولا الفساد سبيلا إلى ذممهم، ويعملون مستقلين عن السلطة التنفيذية. ومن المسلم به بداهة في أوضاع الحكم الديمقراطية أن القانون الواحد يخضع له جميع المواطنين بلا استثناء، وإن هذا القانون قد سنته هيئة مختارة اختيار حرا. وحين يكون القانون غير شامل جامع، تحكمياً أو سائباً أو حينما يكون تطبيقه في الخفاء، أو يكون موضع ضغط من جانب السلطات في الدولة، فإن العدالة تتعرض لأخطار عظيمة، وتصاب الحرية بضربات قاتلة في الصميم..

الدولة والاقتصاديات:

ومن أغراض الدولة المسلم بها اليوم، والتي أنكرت عليها قبل قرن، واجبها في ضبط الآثار السيئة المترتبة على النظام الاقتصادي الحر الطليق، فلقد سادت فكرة في أوائل القرن التاسع عشر مؤداها أن الدولة ينبغي ألا تتدخل في الشئون التجارية والصناعية، فهذه تترك لحرية الفرد وابتكاره، وهو في آخر الأمر عامل لأجل خير الجماعة. ومن ثم يقول «آدم سميث» عالم الاقتصاديات الشهير: «إن بحث منافع الإنسان الخاصة، من نواحيها الطبيعية والضرورية تسوقه إلى آثار طريقة استخدام الأشياء على ما هو أنفع وأصلح الجماعة» وكان تدخل الدولة بمثابة

تدخل في ناموس الطبيعة، وكان المعتقد أن الأعمال التي يأتيها الفرد لمنفعته الخاصة تؤدي حتما إلى نتائج اجتماعية نافعة. على أن الفيلسوف «جيمس مارتينو» قال بصريح العبارة: «لا سبيل إلى السير من النفع الخاص إلى النفع العام». وقد كان من نتائج عدم التدخل في الاقتصاديات عواقب وخيمة، ليس في إخضاع الطبقات العاملة لظروف من العمل مرهقة لا تطاق وحسب، بل في خلق دورات من الزمن يتفشى فيها التعطل بين العمال، مما كانت له نتائجه الضارة المؤذية بالعيال وأصحاب الأعمال سواء. وقد قرن القوم مذهب عدم التدخل في الاقتصاديات بالحرية، فكان هذا أثره السيئ في وضع الذين دُعوا إلى تقييد النظم الاقتصادية مع خصوم الحرية الشخصية وأعدائها. ومن المسلَّم به الآن أنه يتحتم على الدولة أن تتدخل لحماية الشئون الاقتصادية، وإن تكن أشكال هذا التدخل ومداه ما فتئت موضع الجدل والحوار

الدولة وحرية الفكر والقول:

وكما يصحَّ أن تتدخل الدولة لمنع تلك النتائج الاقتصادية الطليقة التي لا يرغب فيه أصحاب النزعة الاشتراكية، كذلك قد تدعي التدخل لكبح الآثار السيئة التي تنشأ عن سوء استعمال الفرد لحقوقه في حرية الفكر والقول والكتابة. ومن المسلم به أن لكل فرد حقا في أن يعتنق المذاهب الدينية والثقافية التي تروق له، وأن يفصح عنها بالقول أو الكتابة، ولكن بشرط أن لا تسيء إلى نظم الجماعة وأن لا تفسد الآداب

فيها. وقد أفصح عن هذا المظهر من الحرية الأستاذ «ويكهام ستيد» بقوله: «إن الجماعة الحرية هي التي تفسح عاداتها وشرائعها مجالا للفكر الفردي والعمل الشخصي، ولا تقيد إلا مظاهر الحرية التي لو تركت طليقة لمنعت الآخرين من التمتع بحرياتهم»

الدولة والحياة الصالحة:

ويجوز للدولة أيضاً أن تباشر وظيفة إيجابية غير الوظائف التي ذكرنا، ومما قاله أرسطو فيلسوف الإغريق: «تقوم الجماعات السياسية من أجل الأعمال الصالحة النبيلة، لا من أجل الحياة المشتركة فقط» وذلك لأن الدولة تستطيع أداء خدمة جليلة لترقية – الحياة النبيلة – بين أفرادها من طريقين: أولا بأن توفر الأسباب والشروط التي بدونها لن يقدر الفرد على ترقية شخصيته أو العيش في أمن ودعة، وهي الخدمات الطبية والنظم الصحية للتخلص من الأوبئة والأمراض، وتضع أنظمة التعليم التثقيف أفرادها بما لا غنى عنه من المعرفة الضرورية وإعداد ملكاتهم التفكير المستقل، وتدبر أحوال العمال لتقيهم شرور الفاقة والعوز والتعطل والمرض والحوادث المفاجئة ومظالم العمل الآلي الحديث التي تسلب قوة الابتكار وكرامة الفردية.

وثانياً تقدر الدولة أن تزود أفرادها، لا بأسباب الحياة الصالحة فقط، بل بمشتملاتها أيضا. وكثيرون ما عدا الاشتراكيين موقنون أن الدولة ستلعب في المستقبل دورا مهما في سبيل ترقية حياة أفرادها من جميع الوجوه: الاجتماعية والثقافية والاقتصادية. والدلائل متزايدة الآن

على أن الدولة سائرة في هذا الاتجاه، على أنه يجب ألا نغفل عاملين لهما خطرها في هذا الاتجاه: الأول الخطر الذي نخشاه من أن إحالة جميع الجهود ونواحي النشاط إلى موظفي الحكومة الرسميين، قد تفسد قوى الجهد والابتكار في الأفراد، وتنشئ نظاما بيروقراطيا ثقيل الحركة. ولأننا في صدد البحث في ترقية شخصية المواطنين في الدولة إلى أكمل حدّ. تقول أنه لا بد من تشجيعهم على الاشتراك في أعمال الدولة إما لقاء أجر أو عن طريق التطوع. وقد كان هذا بلا شك دائرة في خلد أرسطو فيلسوف الإغريق وهو يرسم صورة الحياة في دولة المدائن الإغريقية الصغرى.

أما الخطر الثاني الذي نخشاه فهو قيام حكومة تجمع بين يديها كل أنواع السلطان والحكم، وهذه قد تجنح إلى الأخذ بالنظرية المتطرفة الديكتاتورية التي تستأثر بكل جهود الفرد لحساب الدولة.

نظرية الحكم المطلق Totalitarian :

هذه هي خلاصة لوظائف الدولة كما يفهمها المفكرون السياسيون الديمقراطيون وتمارسها الدول الديمقراطية القائمة، وتماثلها من بعض الوجوه الأفكار الاستبدادية المطلقة عن أغراض الدولة. فالدولة، على قول أصحاب نظريات حكم الفرد المطلق، قد وجدت لكبح جماح الاعتداء على القوانين وتنظيم حياة الجماعة وتوجيه جهودها الاقتصادية.

ولكن الأهم من هذا أن الدولة – في عرف أصحاب هذه النظرية

- قامت لترقية حياة الأمة كلها إلى أقصى ما يمكن أن تصل إليه، ويقولون إن هذا لن يتم إلا بتوحيد الأمة وإقصاء جميع العناصر المناهضة. بل يذهبون إلى حد الزعم أن لا يأس من تضحية حرية الفرد في هذا السبيل إذا اقتضى الحال، كما سنرى فيما بعد. فبينما تملك الجماعة في النظم الديمقراطية حق الحرية النقد أعمال الدولة وتغيير الحكومة إذا اقتضى الحال، نجد نظرية حق الفرد المطلق في الدولة تحتفظ لنفسها بالحق في كتم أنفاس كل انتقاد وتنفيذ أغراضها ومآربها بالقوة والعنف ضد خصومها السياسيين. ويزعم أصحاب هذه النظرية المطلقة أن للدولة حقوقا وأغراضا تبعد عن كل فكرة تذهب إليها الديمقراطية. ولهذه الأغراض من الخطورة ما يحملنا على أن نفرد لها فصلا خاصا فيما بعد.

(٢) ممّن تتألف الدولة

وانه من المهم جداً أن نعرف مّمن تألف الحكومة، ومم تتألف الدولة. وهنا أيضا تتفاوت الآراء بين المفكرين السياسيين في مسألة العناصر التي تتألف منها الدولة في الجماعات القائمة، والعناصر التي يجب أن تتألف منها.

الفكرة الملكية:

وخليق بنا أن نشير هنا مثلاً إلى الفكرة الملكية في طبيعة الدولة، وهي التي لخصها لويس الرابع عشر في قالته المأثورة «الدولة أنا، وأنا

الدولة». وقد يمكن إسناد هذا الادعاء إلى حق وراثي في النظام الإقطاعي أساسه الولاء لسلف من المحاربين الأشداء. ويمكن إسناده أيضا إلى نظرية الحق الإلهي للملوك، وهي نظرية سادت أوربا قبل ثلاثة قرون تقريبا. وعلى مقتضى هذا الادعاء يرتبون للملك سلطة مطلقة على رعيته تهدر كل حقوقهم.

النظرية الوضعية والدولة Positivism:

وهناك أيضاً النظرية الوضعية التي تحاول أن تعلل وجود الدولة مصطلحات من علم الاجتماع. ومما يقوله الأستاذ «نيلس أهرنستسروم»: «تعتبر النظرية الوضعية الدولة كأنها توازن القوة الاجتماعية في أي زمن من الأزمان، فلا يمكن تعليل أصل الدولة وتطورها، لا من وجهة العقل ولا من وجهة الأخلاق، ففي سير التاريخ غير العاقل، تقوم الدول وتذبل وتكافح في سبيل بلوغ أسمى ذروة في قوتها. وما توطيد القانون والنظام إلاّ مظاهر نفعية تفرضها الفئة الاجتماعية السائدة صاحبة السلطان في الدولة، وفجأة يختل توازن القوة الاجتماعية.

وفي رجّات عنيفة تسودها أساليب الدمار والتخريب العمياء، يزول النظام القائم، وينشأ توازن جديد للقوة، تحاول فيه كل فئة جر المنافع الذاتية للإبقاء على كيانها دون أي اعتبار لمطالب الأخلاق والعدالة». من ثم نرى أصحاب النظرية الوضعية يقولون إن الدولة تتألف من تلك الفئة التي يتيح لها تبديل توازن القوى الاجتماعية القبض على زمام الحكم.

نظرية الحكم المطلق:

وهذه النظرية الوضعية القائلة أن الحكومة تستقر في الواقع في أيدي من بأيديهم القوة والسلطان، تشبه من بعض الوجوه تعليم فلاسفة الألمان أمثال «فيخت» و«نيتشه» وغيرهما ممن قالوا أن في كل أمة طبقة من النبلاء وأخرى من الوضعاء الأدنياء، وأن حق الحكومة للأولين بطبيعة الحال. ومن خواص هذه الطبقة قوة الإرادة التي يظهرونها، لا في تقوية إرادتهم فقط، بل بالضغط على إرادات الأدنياء وإخضاعها لهم. ويولد فريق من الناس لكي يكونوا سادة حاكمين، وفريق آخر ليكونوا مسودين محكومين. والبرهان الوحيد لدى فريق الحاكمين هو مقدرتهم على ترويض إرادتهم للحكم والسيادة والقبض على أزمة الحكومة والسلطان.

ومن النظريات الأخرى التي تجنح إليها هذه الفلسفة المطلقة، تلك النظرية التي تؤيد ما ذهب إليه السنيور موسوليني في قوله «انعدام المساواة بين الجنس البشري، وهو أمر ثابت نافع له خيره وثمرته»، وهذه النظرية تجعل للدولة أيضا مثلا أعلى وتعزو إليها غرضاً أدبياً.

ولخص الأستاذ «نيلس أهرنستروم» هذه النظرية بقوله: «ليست الدولة عدوة للروح، بل هي بالحري تجسد الروح العالمي بطريقة شاملة سامية، فأسباب القسوة والوحشية التي تلازم القوة السياسية ليست من طبيعة الدولة في شيء، بل هي بقايا محزنة من طور مؤقت في طريق تدرجها ورقيها التاريخي، أو ربما يمكن تبريرها كأنها أساليب ضرورية لا

مفر منها لتحقيق الفكرة الأدبية تحقيقا تاريخيا أكمل». وحين نتبع أصل هذه النظرية في تعاليم «هيجل» الفيلسوف عن البر الاجتماعي، والى الآراء التي حفلت بها كتابات أفلاطون وأرسطو، نجد هذه النظرية تلح إلحاحا شديد على وجوب التميز الحتمي بين من تؤهلهم مزاياهم لتولى الحكم وبين جماعات العامة التي لا تصلح إلا أن تكون مسودة.

النظرية الشيوعية:

وإنا لنجد نقيضاً لهذه الفلسفة المطلقة عن الجماعة في النظرية الشيوعية التي تقول أن السلطة من حق عامة الشعب والطبقة العاملة.

ففي الطور الأول من أطوار الثورة – كما يقول كارل ماركس– «يخلع العمال على الدولة لوناً ثورياً مؤقتا لقمع مقاومة الطبقات البورجوازية أي المتوسطة». ومتى أفلحوا في كسر شوكة هذه المقاومة تزول الدولة من تلقاء ذاتها. ومما يقوله أيضا «إنجيل» شريك «كارل ماركس» في النظرية الشيوعية: «ما دامت الدولة نظاماً مؤقتاً يستخدم في الثورة فقط لقمع الخصوم وقهرهم، فإنه من السخف أن نتحدث عن دولة حرة ديمقراطية؛ فإن الطبقات العاملة لا تفتقر إلى الدولة لتوطيد عناصر الحرية، إنما لقهر الخصوم وكسر شوكتهم . وحين نبلغ الحد الذي نتكلم فيه عن الحرية، لا يبقي للدولة وجود من هذه الناحية».

الفكرة الديمقراطية عن الدولة:

وبين هاتين النظريتين المتطرفتين: الفلسفة المطلقة أو الفاشستية

من ناحية، والفلسفة الشيوعية من ناحية أخرى، اللتين تذهبان إلى تركيز السلطان في أيدي فريق من الجماعة على حساب استغلال الآخرين وقهرهم، تقف النظرية الديمقراطية القائلة «الحكومة من الشعب وللشعب وبالشعب» فطلب الديمقراطية أن تدار أداة الحكومة – كما يقول « بنتام » – «لتوفير أكبر قسط من السعادة الأكبر فريق من الأمة»، وإن يكن غير ميسر تحديد هذا المعنى من الوجهة العملية تحديدا دقيقا، فإن أشد أنصار الديمقراطية حماساً لا ينكرون المصاعب العملية في تطبيق هذه المبادئ في الجماعة على وضعها الحالي. وذلك أولا لأن الكثرة في الجماعة ينقصها التعليم والاختبار والدراية الفنية التي تتطلبها أوضاع الحكومة الصالحة، وثانيا لأنه على فرض توفر هذه المؤهلات الضرورية في أكثرية الشعب، فإنه ستبقى بعد ذلك العقبة الكأداء القائمة في سبيل تنفيذ نظام الحكم الديمقراطي الصرف في أية جماعة يكبر حجمها عن حجم «وحدة المدينة» في اليونان قديماً. ولم يقم حتى الآن نظام لاستفتاء الشعب، ولا حكومة تمثيلية، ولا مجالس محلية، على حال من الرضاء التام. وإزاء هذا يتساءل كثيرون: هل من داع إلى أن نفترض أن شرط أغلبية الأصوات هو بالضرورة الرأي الصائب المستقيم في جميع الأحوال، على أنه ما دامت الجماعة في كثرتها هي الهيئة التي تتأثر بأعمال الحكومة، فإن هذه الكثرة هي بطبيعة الحال أدرى بصلاح الحكومة أو عدم صلاحها، لذلك كانوا أولى الناس باختيار من يتولون الحكم. ويعلمنا التاريخ، وهو أصدق المعلمين، أن وضع السلطة في أيدي نفر قليل لا يحاسبهم أحد على ما يفعلون، يؤدى في

آخر الأمر إلى فساد أخلاقهم وتدهورها، والى اعتسافهم بقية أفراد الأمة. والسلطة لا تصان صونا كافيا إلا إذا اقترنت بالمسئولية.

(٣) الدولة والهيئات الاختيارية

رأينا أن كل مذاهب الفكر السياسي قد أجمعت على ضرورة وجود نظام الدولة في وضع من الأوضاع. فمن أي الوجوه تختلف الدولة عن الهيئات الاختيارية مثل الكنيسة والنقابة وجمعيات الفنون والآداب، التي تنظم بها الجماعة نفسها تنظيماً كلياً أو جزئياً لتوجيه متجهات نشاطها الديني أو الثقافي أو الاقتصادي؟ يذهب كارل ماركس إلى أن الدولة هي «مستودع القوة في الجماعة تجثم وراءها السلطة العليا المنفذة جبرة وقهر» (الأستاذ چود) ويتفق معه كثيرون على أن الميزة الخاصة التي تتصف بها الدولة، إذا قورنت بالهيئات الأخرى التي ذكرنا، هي القبض على السلطة لتنفيذ قراراتها وأحكامها. على أن هذه الفكرة اصطدمت مؤخرا بنقد عنيف من جانب الكتاب الديمقراطيين أمثال الأستاذ «لاسكي» الذي يقول إن الفارق الوحيد بين الدولة وبين هذه الهيئات الاختيارية إنما هو في شمول الأغراض واتساعها، لا في كونها «مستودع القوة» ولا جدال أن الدولة قد لجأت إلى القوة، وربما ستبقى على هذه الحالة، ولكنه يرى ويشايعه في هذا الرأي كثيرون، أن هذا ليس المظهر الخاص الذي تمتاز به الدولة.

(٤) النتيجة

الغرض الأساسي من الدولة:

إن تعيين الغرض الأساسي من الدولة يتفاوت بالضرورة تبعا لتفاوت الأفكار فيمن لهم الحق في تكوينها، فإذا أخذنا برأي القائلين أن الدولة وجدت مبدئيا لخير الجماعة كلها، يكون الغرض منها – على حد قول الكاتب «بنتام» – «توفير أكبر قسط من السعادة لأكبر عدد من الناس»، أو كما يقول «لوك» – «صيانة حقوق الإنسان الطبيعية» أما إذا كان هدفها خدمة مصالح الطبقات العاملة، فإنه يحق لنا أن نقول مع الشيوعيين أن الغرض الأساسي من الدولة هو إبادة قوى الطبقات المتوسطة البورجوازية وتوفير أسباب الثروة وهناءة العيش للعمال. وإذا أخذنا بوجهة النظر المطلقة أو الفلسفة النازية الفاشستية، يحق لنا القول مع «فيخت» أن الغرض من الدولة هو ترقية قوى الأمة، أو كما يقول موسوليني: «أن للدولة ذاتها شعوراً مستقلاً، وإرادة وشخصية، ولذلك يمكن أن يقال عنها دولة الأخلاق».

على أنه ما يشك فيه كثيرا أن تعبر هذه الآراء تعبيرا صحيحا عن الغرض الحقيقي من الدولة. فإن هذا الغرض لا بد أن يعين في نهاية الأمر على ضوء فهم طبيعة الإنسان، وهدف الحياة البشرية؛ فإن كانت فلسفة الحياة قائمة على أساس مادي محض أو إنساني محض، يجوز لنا أن نحسب الثروة أو القوة أو السعادة الهدف الوحيد للحياة الإنسانية. أما إذا كانت الحياة البشرية – وهو ما نؤمن به – قائمة على أساس روحي، فإن غرض الوجود البشري، وكذلك الغرض من الدولة، لا يمكن الإفصاح عنه إلا بمعان وعبارات روحية. ويمكن تلخيص هذه الفكرة بالقول أن الغرض من الوجود البشري هو توثيق

الأواصر بين الإنسان والله، أو توفير أسباب الحياة لأفراد جماعة تفهم حق الفهم طبيعتها وأعرضها الروحية. وبهذه الوسيلة دون سواها –كما سنرى فيما بعد – تستكمل الحرية للفرد أو للجماعة– أما الوسائل والأساليب الأخرى فتؤدي، إما إلى الإباحية من ناحية، أو إنكار الحرية من ناحية أخرى. وخطوتنا التالية إذا هي بحث السؤال: هل الدولة في حد ذاتها مقيدة بعوامل أدبية روحية؟

الفصل الثالث

الفرد والدولة

(١) الدولة والمبادئ الأدبية

القانون والعرف:

ولتوفير أسباب الحرية في أية جماعة، لا بد كما قلنا، من توطيد دعائم العدل، والعدل يتطلب مجموعة من القوانين. وهذا يجيء بنا الأول وهلة أمام السؤال الخطير: ما العدل؟ وما القانون؟ وسنفرد هذا الفصل للإجابة عن هذين السؤالين. ويذهب فريق من العلماء إلى أن القانون هو مجرد «تطور العادات الشائعة وتبلورها»؛ فيقول «سافيني» الكاتب الفرنسي في القرن التاسع عشر إن «القانون هو لسان حال الجماعة، يتطور وينمو تبعا للمظاهر المختلفة في حياة الشعب، وهو يتشكل بالعادات والمشاعر العامة، بقوى صامتة، لا بمشيئة تحكمية من جانب المشترعين». ويذهب فريق آخر إلى أن الدولة قد تسبق، بل قد تناقض «عادات الجماعة ومشاعرها».

هل هناك مقياس حاسم أخلاقي روحي؟

وهنا يتصدّى لنا السؤال القائل: هل للدولة، وهي تضع القانون، مقياس أدبي روحي تسترشد به؟.. هل الدولة ملزمة بمراعاة مصالحها

الخاصة ومصالح أبنائها أم هناك في الكون نظام أدبي روحي تعد قوانينه لازمة لا مفر منه يسري على الدول مسراه على الأفراد وأن هناك ما يصح أن نسميه بالقياس الحاسم للصواب والخطأ، للخير والشر، بحيث يمكن لأي بلد أن تقيس شرائعها عليه وتكمل ما فيها من نقص إن وجد؟ وإذا كانت القوانين في الجماعة – إلى حد ما على الأقل – هي «المظاهر الحية لأخلاق الأفراد الذين تؤلف منهم الجماعة»، فهل هناك مستوى حاسم يمكن أن تقام به هذه الأخلاق وأحكامها الأدبية؟

الناموس الطبيعي..

ذهب كثيرون من المفكرين السياسيين والدينيين إلى وجود ناموس طبيعي وشرعة من الأخلاق طبيعية، يفقهها العقل البشري والضمير الإنساني، وتخضع لها أو يجب أن تخضع لها كل الدول وكل الأفراد. وإذا كان المقصود من هذا الافتراض أن عقل الإنسان وضميره يفقهان إلى حد ما المبادئ الأدبية الأخلاقية العامة مهما تكن باهتة مبهمة، فهذا حق أساسي لا سبيل إلى التعرض له. أما إذا كان المقصود أن هناك مجموعة من المبادئ الأدبية العامة يتقن وضعها العقل البشري، كما يفعل مثلا في النظريات الهندسية، فهذا الرأي مغالطة مضللة في ذاتها وفي نتائجها كنظرية سياسية. والحق في هذا الفرض هو أن الآداب مطلقة، لا نسبية، بمعنى أنها جامعة شاملة في تطبيقها، غير متفاوتة تبعا للميول والرغبات البشرية. وليس معنى هذا أن العقل الإنساني يمكنه إدراك هذا القانون لأول وهلة، وذلك بسبب جنوحه إلى الضلالة الأدبية والعقلية،

ولا أن المضمرات المنطوي عليها هذا القانون قد لا تتفاوت بتفاوت الظروف.

الدين المنزل

والذين يؤمنون بدين منزل، كالمسيحيين والمسلمين، لا يترددون مطلقاً في الجزم بأن ثمة مقياسا مطلقا للخير والصواب متأصل في طبيعة الله أو إرادته، ومعلن للإنسان بطريقة ما. وهؤلاء قد يفشلونا السبب ما كأفراد أو جماعات، في تفهم هذا المقياس، أو إدراك ما ينطوي عليه بالنسبة لحياتهم اليومية. وقد يختلفون فيما بينهم من حيث اعتقادهم في طبيعة الله وإرادته، وتبعاً لذلك في اعتقادهم فيما يقتضيه مهم هذا المقياس المطلق للصواب والخطأ. ولكن على الرغم من اختلاف عقائدهم يتفقون على الأقل في يقينهم أن هناك إلها، وأن هناك مقياسا مطلقا للصواب والخطأ، وأنهم جمعونة الله قادرون على إدراك هذا المقياس إدراكا أتم. وبذلك يعتقدون أن خارج نطاق الدولة فرقاناً أدبياً روحياً يحكمون به على أحكام الدولة وتصرفاتها. ومن ثم يقول مازيني: «أن مجرد رأي الأغلبية لا يمثل بالضرورة حق السيادة والسلطان متى كان يناقض الأحكام الأدبية العليا... إن إرادة الشعب مقدسة حين تعبر عن الناموس الأدبي وتطبقه، ولكنها لاغية عاجزة حين تطلق هذا الناموس وتتبع أحكام الهوى».

القانون ابتكار اجتماعي:

على أن في هذا العصر كثيرين ينبذون فكرة هذا المقياس المطلق، وينكرون أن قانون الدولة لا بد يطابق مجموعة من المبادئ العامة للصواب والخطأ. وفي مقدمة هؤلاء علماء الأجناس البشرية أمثال «وستمارك» و«دركهيم» من يقولون أن الأحكام الأدبية في أية جماعة ليست إلا بقايا المحرمات أو غرائز الجماعة التي حسبت أشياء من الصواب وأخرى من الخطأ، لا لأنها كذلك في حد ذاتها بل لأنها تحمل خيراً أو ضراً، لذة أو ألماً للجماعة. وبمقتضى هذه الفكرة لا تكون الآداب إلا ابتكاراً تبتدعه الجماعة حرصاً على بقائها

القانون هو مصلحة الأقوى:

وهناك نظرية يرجع عهدها إلى تاريخ قديم، إلى عصر أفلاطون نفسه، جاءت على لسان «ثراسيماخوس» في كتاب «الجمهورية» قال: أن العدل أو الآداب الاجتماعية ليست إلا «مصلحة الأقوى». فالشرائع في عرفه تسن لخدمة مصالح الطبقة الحاكمة، والآداب التي هي بمثابة الخضوع للقانون ليست إلا ابتكاراً يبتدعه الحكام لضمان الخضوع والطاعة من جانب رعاياهم. وقد تردد صدى هذه النظرية في عقيدة الشيوعيين القائلة أن النظم القانونية والقوانين الأدبية ليست إلا انعكاس النظام الاقتصادي في الجماعة، وهي توضع لإسناد وتعضيد الذين ينتفعون بالنظام الاقتصادي القائم. وما الدين والآداب إلا «مخدرات للشعب» غرضها أن تبقى على هدوئه وسكينته. وتستعلن هذه الفكرة

عينها في نظريات الفلاسفة الجرمان أمثال «فيخت» و«نيتشه» ممن يقولون أن الآداب – والدين أيضا – من الوسائل اللازمة لإخضاع أهل الدنى لأهل العلا.

ومما يقوله نيتشه إن الآداب المسيحية تزود الطبقات الدنيا «بأسباب كيانها وبالوصفات المنومة المخدرة للشعور بالسعادة». وهذه النظرية التي عالجها بإسهاب الكاتب الشهير «مكيافللي» قد تناولها أيضا «برنارد مندفيل» في بكور القرن الثامن عشر إذ يقول: «بين أن مبادئ الآداب الأولية التي وضعها أولا الساسة الحاذقون ليجعلوا الناس بعضهم لبعض سندا ويروضوهم على لين العريكة وسهولة الانقياد، قد ابتكرت خاصة لكي يجني الطامحون أكبر الفوائد بأهون السبل من عامة الشعب ويخضعونهم لسلطتهم وحكمهم. وما دامت القوانين سن المنفعة أرباب السلطان، فطبيعي أن يتجاهلوها حين يتفق هذا مع مصالحهم

آداب الدولة «العليا»:

ومما سلف ينبغي ألاّ نغفل وجود مدارس للفكر تحاول تعليل الآداب إما لمصالح الجماعة أو لمصلحة الحكام، وتنكر ما يسمونه الآداب المطلقة أو المبادئ الجامعة للصواب والخطأ. ولكن إلى جانب هذه الآراء مدرسة أخرى كان لها أثرها العميق الفعال في النظريات والعمليات السياسية. فهي تسلم بأن هناك مبادئ أدبية مطلقة تربط الناس بعضهم ببعض في علاقاتهم المادية كأفراد، ولكنها تفترض أن للدولة آداباً «عليا» خاصة بها، وهي آداب ينبغي ألاّ تخضع للمبادئ

الأدبية العادية التي تسيطر على شئون الأفراد..

الدولة وإعفاؤها من الآداب العادية:

ومن ثم نرى "هيجل" يذهب إلى أن الدولة – في علاقاتها مع أبنائها وفي علاقاتها مع الدول الأخرى – معفاة من قواعد الآداب العادية. وقد صرح الهر «فاجنر» وزير الداخلية البافاري مؤخرا فقال: "إن الذي يقرره هتلر هو الصواب، وسيبقى صوابا إلى الأبد. فكل ما هو نافع للشعب الألماني هو الحق والصواب، وكل ما هو مضر هو البطل والخطأ». كذلك يقول الجنرال «جورج» في كتابه «بعث ألمانيا»: «كما يحسب الكاثوليك البابا معصوما عن الخطأ في الشئون المتعلقة بالدين والآداب، كذلك نؤمن نحن معاشر الاشتراكيين الوطنيين بملء قلوبنا أن الزعيم معصوم عن الخطأ في كل الشئون السياسية والاجتماعية». وهنا نرى الحق والعلوم والآداب وكل لون من ألوان الثقافة تخضع كلها للغرض الأسمى ألا وهو خدمة الدولة وينكر أصحاب هذا الرأي وجود مقاييس مطلقة للحق والخير والجمال. ومما يقوله أحد أنصار الفاشستية: «أن العالم حر في أن يوالي بحوثه بشرط أن تقرها الدولة». ويقول الدكتور جوبلز: «إن مهمتنا لا تنتهي، ما بقي في ألمانيا في محايد بعيد عن السياسة».

ولئن تكن هذه الفلسفة بادية اليوم للعيان في أوضاعها الغشيمة الفجة في الدولتين النازية والفاشستية، فإنه ينبغي ألا يفوتنا أنه في زمن الحرب قد تساق كل الدول إلى مثل هذه الضلالة. فتغدو كل الاعتبارات

الأدبية والروحية عرضة لخطر تضحيتها في سبيل الغرض الواحد الأسمى وهو إحراز النصر. وقد قيل حقا أن الفاشستية في جوهرها إن هي إلا تنفيذ في زمن السلع لفلسفة الأمة ونفسيتها ونظامها وهي في حالة الحرب.

الخطأ في هذه العقائد:

وما من شك أن هاتين النظريتين: وهما أن الآداب ليست إلا مسألة لياقة ومواءمة، وإن الدولة معفاة من الاعتبارات الأدبية العادية تنطويان على منطق مغلوط يرجع إليه أكثر هذا العناء المر الذي تعانيه أوربا في العصر الحديث. وهما نظريتان خاطئتان لا مناص من مكانتهما بكل ما لدينا من أساليب الحجة والإقناع. أما عن النظرية الأولى القائلة إن الآداب ليست إلا مسألة لياقة ومواءمة، فلا بد لنا أن نسلم بأن الأحكام الأدبية التي يجنح إليها عناصر كبيرة من بني الإنسان تشوبها شوائب التحيز والتعصب الناشئة عن الميول العنصرية والزمنية والثقافية، وهي ليست إلا – على حد تعبير الأستاذ «چود» – «مركزات عقلية لعوامل الخوف الوهمي والكراهية بين الطبقات، وللمنافع الوطنية». على أن الإنسان العادي، تعززه الأدلة المستمدة من بعض أخبار المفكرين في العالم، يسلم عن حق وصواب أن الأحكام الأدبية هي مظهر – وإن يكن ناقصا – لمقياس مطلق للصواب والخطأ، مقياس يجب أن تصبو للاقتراب إليه أفكارنا وتصرفاتنا. أما النظرية الثانية القائلة أن الدولة معفاة من مقاييس الآداب العادية، فإننا نظن أن آثارها ونتائجها البارزة في

تصرفات ساسة أوربا في هذا العصر، أصدق دليل على سفسطتها المضللة الخادعة المدمرة. ومن ثم نرى أن لتأثر الدول الدكتاتورية لهذا الناموس الأدبي أثرا عظيما في بحثنا عن الحرية. فإنه إذا لم تتقيد الدولة بمقتضيات المقاييس الأدبية والروحية المطلقة، وتميل إلى أن تضيق مدى تفكيرها دائما ما يلائم مصالحها الخاصة فقط، فإنها قد تتمادى في أي ظرف وفي أي وقت، لتضحية حرية الفرد في سبيل ما تعده أهم وأسمى، ألا وهو حرية الدولة.

(٢) مطالب الدولة الدكتاتورية التي تستأثر بكل ولاء الفرد وإخلاصه :

وعلى ضوء ما أسلفنا عن الدولة المطلقة، وخاصة الدولة التي تفترض لنفسها مكانة ممتازة تعفيها من مطالب الآداب العادية، ألسنا ندهش أن نجد أن الحقوق التي تدعيها لنفسها، تسمو فوق حقوق الأفراد الذين تتألف منهم الجماعة الخاضعة لسلطان تلك الدولة. لذلك يكتب السنيور موسوليني في مقاله «عقيدة الفاشستية» التي نشرت بدائرة المعارف الإيطالية في سنة **١٩٣٢**: «في الفاشستية ليست الدولة خفير الليل الحارس الذي يعنى بسلامة المواطنين الشخصية وأمنهم، وليست هي نظاما لتحقيق الأغراض المادية المحضة وبلوغ حد معين من الرق المادي والنظام الاجتماعي الأمن الذي يكفي لتحقيقه نفر من الموظفين الإداريين، وليست هي مؤسسة سياسية لا تمت بصلة إلى الحقائق المادية المركبة في حياة الأفراد والشعوب. إنما الدولة كما تفهمها الفاشستية، وكما هي في الواقع، حقيقة روحية أدبية لأنها تقرر

النظم السياسية والقضائية والاقتصادية في الأمة، وهذه النظم هي في أصلها وفي تطورها مظهر للروح». وفي موضع آخر يصف الدولة بقوله: «إنما مظهر للروح الذي يتسامى فوق حدود الحياة الفردية المحدودة، ويمثل روح الأمة الحال فيها، وأيضا: «إنها الشيء المطلق الذي يحسب أمامه الأفراد والجماعات شيئا نسبيا. فالأفراد والجماعات لا معنى لها إلا في نطاق الدولة. والدولة الحرة لا تشرف على ملاهي الجماعة وتطوراتها المادية والروحية، ولكنها تسجل النتائج فقط، بيد أن الدولة الفاشستية تعنى بهذا كله، لذلك يقال عنها دولة (أخلاقية)»

الدولة والفرد حسب نظرية الحكم المطلق:

ومما يقال إن الفرد يستمد فرديته من الدولة، لذلك يقول الفيلسوف الإنكليزي «برادلي»: «أن حياة الإنسان بما فيها من واجبات أدبية، تقرر مكانته في ذلك المجموع الذي هو الدولة"

والدولة هي التي تمنحه الحياة التي يحياها والتي يجب أن يحياها، وذلك بما تسن من شرائع ونظم، وبالأكثر بروحها الذي تنفشه فيه. وعلى هذا النمط أيضا يقول «هيجل»: «إن روح الأمة يسيطر على كل فرد من الداخل سيطرة تامة، بحيث يشعر أن في هذا كيانه ووجوده، وينظر إليه كأنه هدفه المطلق الأخير». بهذه الفكرة تقدر أن نفهم ما تدعيه الفاشستية من أنها هي الكفيلة بتوفير الحرية الأفراد الشعب، فإن موسوليني يقول: «الفاشستية دعامة الحرية الحقة، حرية الدولة وحرية الفرد داخل نطاق الدولة. فكل شيء في نظر الفاشستي هو في الدولة،

لا يخرج عن دائرتها شيء إنساني ولا روحي، ولا شيء ذو قيمة. وبهذا المعنى تكون الفاشستية قوة تستأثر بكل ولاء الفرد وإخلاصه. والدولة الفاشستية، التي هي جماع كل الأشياء ذات القيمة، تعطي الشعب قوة لحياته كلها وتسايرها في أطوارها، وتشرح له مراميها». أما الحرية التي تمنحها الدولة الديمقراطية الحرة فيحتقرها موسوليني ويقول عنها «جثة بالية متعفنة» وفي عرفه أن لا سبيل إلى تحقيق حرية المواطن الفرد إلا بخدمة الدولة الفاشستية.

تأليه الدولة:

ومما يقولونه في هذا الصدد أن الدولة في الوضع الطبيعي الضروري النهائي للنظام البشري، بل يعزون إليها بعض الخواص الإلهية. فيقول «هيجل»: «وجود الدولة هو نشاط الله في العالم، وهي القوة المطلقة على الأرض، هي في حد ذاتها الغرض والغاية» وأيضا: «كل قيمة للإنسان البشري، وكل القيم الروحية التي يعتز بها إنما يمتلكها عن طريق الدولة». بل يشير «هيجل» إلى الدولة بقوله عنها «هذا الإله الفعلي» وفي كتاب «الاعترافات» الألماني الحديث عبارة تقول: «خدمة هتلر هي خدمة ألمانيا، وخدمة ألمانيا هي خدمة الله». ولكي تبلغ الدولة كل أغراضها ومراميها، تتطلب خضوعا تاما أعمى من رعاياها. فيقول موسوليني إن «الفرد يحرم كل حرية لا تدعو إليها ضرورة وكل حرية ضارة، ولكنه يحتفظ فقط بما هو ضروري، والحكم في هذا ليس للفرد بل للدولة وحدها». ويقول أيضا: «هناك حرية في زمن الحرب، وحرية

في زمن السلم – حرية في زمن الثورة، وحرية في الظروف العادية – حرية في زمن الرواج وحرية في زمن الكساد». والدولة وحدها دون سواها هي التي تقرر أي قسط من الحرية يمنحه الفرد.

تجانس الدولة:

وتمشياً مع هذه الفكرة لا تبيح الدولة الفاشستية أي نقد أو اعتراض من جانب أبنائها. فلكي تكون الدولة قوية يجب أن تكون متجانسة. ولقد أذاع أحد زعماء النازية نداءً لأتباعه في سنة ١٩٣٣ قال فيه: «أنا آمركم الآن أن تتعصبوا لكل شيء؛ ففي المستقبل لا تكون إلا عقيدة سياسية واحدة، وللنازي الحق ألا يتسامح ولا يتهاون أمام ضرورات الفكر الموحد المنسجم وجمع الأمة على رأي واحد. ويقول هتلر في كتاب «كفاحي» أن غرض الدولة هو «إنشاء جماعة من الأحياء يكونون على انسجام في الأبدان والعقول». وليس للفرد حقوق إزاء حقوق الدولة، لا لأن صالح الدولة أهم وأبقى من صالح الفرد فقط، بل أيضا لأن الدولة تجمع تحت كنفها أفضل وأرقى ما في طبائع الأفراد الذين تتألف منهم. وبما أن الفرد يستمد حقوقه من الدولة، فلا يمكن أن تكون له حقوق تنازع الدولة.

الناس «يُكرهون على أن يكونوا أحراراً»:

لذلك حين يتكلم «روسو»، وهو فيلسوف لا تتفق أقواله في أحوال كثيرة عن العقد الاجتماعي، يقول أن العقد الصحيح الوحيد هو

«خضوع كل فرد خضوعاً تاماً بكافة حقوقه الجماعة كلها». وإن الفرد الذي يقاوم الإرادة العامة للجماعة – وهي في عرفه إرادة لا تخطيء – لا بد أن يكره على أن يكون حرا». وبعده بقليل انبرى الفيلسوف الإنكليزي توماس كارليل، وقال: «إن حرية الإنسان الحقة تكفل حين يجد الإنسان، أو يكره على أن يجد، الطريق الصواب الذي ينبغي عليه السير فيه» وفي الدول المطلقة الاستبدادية اليوم «يؤخذ الناس إلى معسكرات الاعتقال رعاية لمصالحهم!» وتستخدم هذه المعسكرات «لإبراء العقول المريضة الملتوية بطريق الإكراه»، تلك العقول التي تعارض النظام الاستبدادي.

فكرة الدولة «الاستبدادية» عن الحرية:

وباستخدام القوة، سواء أكانت القوة الأدبية كما يدّعي «جرين»، أو القوة المادية التي تستخدمها اليوم البلدان الفاشستية والنازية «يكره الناس على أن يكونوا أحرارا». فالفرد، كما يزعمون لن يكون حرا حقا إلا إذا سايرت إرادته إرادة الدولة. ويقولون أن ذات الفرد الحقيقية ممتزجة ومرادفة للذات العليا في الأمة. لذلك يجب أن يخضع أعماله لتلك الذات الفردية الضيقة عن طريق إخضاعها لإرادة الدولة. ويقول «هيجل»: إن في الدولة قد رفع الفرد ذاته الخارجية إلى مستوى ذاته الداخلية الفكرية، التي يجعلها مرادفة للبر الاجتماعي في الأمة، ويرى أن: «لا شيء تتحسم فيه الحرية غير الدولة. فالفرد، حسب الفلسفة النازية ملك للدولة من مولده إلى موته، فلا بد لذلك أن تخضع مصالح

الفرد الخاصة لمصلحة الدولة، التي ليست غرضا في حد ذاتها وحسب، بل هي جماع كل الأغراض الأدبية والروحية..

التعليم والصحافة:

ورغبة في تحقيق هذا الانسجام المرغوب فيه، ولترويض الفرد حتى لا يطلب حرية لنفسه خارج خدمة الدولة، قد أخضعت الدول الاستبدادية تحت نفوذها نظم التعليم وكل وسيلة فنية حديثة من وسائل تكوين الرأي العام. فوضع الفيلسوف الألماني «فيخت» المبدأ القائل أن «التعليم الحديث يجب أن يقضي قضاء تاما على حرية الإرادة. بل حتى لا يسمح للتلاميذ أن يسمع أن أعمالنا وبواعثنا يمكن أن تتجه لخدمة أغراضنا». وليس غرض التعليم على هذا الوضع توفير أسباب المعرفة، ولا فهم الحق وإدراكه، ولا ترقية شخصيات حرة مستقلة، إنما غرضه الأوحد تدريب أفراد متجانسين، يكون ولاؤهم للدولة ولاءً اعمي مطلقاً. ولتحقيق هذا الغرض عينه يحظر على الصحافة أن تنتقد أعمال الدولة، بل ترغم على أن تعضد العقيدة القائلة أن كل ما يفعله الزعيم لا بد أن يكون صواباً. وبذلك تطمس الحقائق التي تساعد القارئ على أن يصدر حكماً مستقلا وتقطعه عن كل علاقة بالعالم الخارجي، لئلا تضعف النظريات الخارجية شدة القبضة التي تملكته بها الأنظمة الاستبدادية. ولقد صدق الأستاذ «ويكام ستيد» حين قال: «إن الإكراه على الصمت لا يختلف كثيرا عن سجن العقل وتقييده». أما إذا فشلت هذه الوسائل في تحقيق الغرض المبتغى، فلدولة أذا أن تستعين بجواسيسها ورسل

الرعب والإرهاب وفظائع الجستابو، فتفسد بذلك روح الثقة المتبادلة التي لا بد منها لخلق الوسط الذي تنبت فيه الحرية نباتا صالحا وتزهر وتزهو.

عدم مساواة الجنس البشري:

وبينما تطالب الديمقراطية لجميع الأفراد بحقوق أساسية معينة مثل المساواة أمام القانون، والمساواة في التمتع بالفرص، وحرية الكلام نسمع موسوليني يقول «إن الفاشستية تنكر على الديمقراطية ذلك الباطل السخيف المتواضع عليه في دعوى المساواة السياسية للجميع". ويقول أيضا: «إنها (أي الفاشستية) تقرر انعدام المساواة الثابت النافع المثمر، بين الجنس البشري الذي لا يمكن تبسيطه بمجرد عملية آلية مثل حق التصويت العام»، فالحرية الوحيدة المصرح بها في الدولة الفاشستية هي الخضوع لإرادة الدولة، بينما تنكر الحرية، حقيقة كانت أو فكرة.

النظام الاستبدادي نظرياً وعملياً:

وهناك متّجهات للفكر كثيرة، تفرّعت عن هذه العقيدة الزاخرة التي تدين بها الدول الاستبدادية. ولقد حللت العقيدة السياسية النازية، فإذا هي مستمدة من مصادر شتى:

«الدولة فكرة مطلقة» (هيجل)

«الأمة عنصر من السادة الحاكمين» (فيخت)

«السياسات شرائع في حد ذاتها» (بسمارك وتريتشك)

«الحرية الحقة هي الحرية القومية لا الفردية» (التقليد البروسي)

«الفكرة البيولوجية عن التاريخ على أساس أنه تاريخ العنصر»

(نيتشه وهوستان ستيوارت شمبرلان وسبنجلر).

أما المغزى العملي في ادّعاء الدولة الاستبدادية بأنها مطلقة لا يقيدها أي اعتبار من الاعتبارات الأخلاقية والروحية الخارجة عنها، فقد لخصه الدكتور «أولدهام» في عبارته القائلة: «الدولة الاستبدادية هي التي تستأثر بكلية الإنسان، هي التي تجعل سلطانها مصدر كل سلطان آخر، وتأبى الاعتراف باستقلال الفرد في دينه وثقافته وتعليمه وملذاته، هي التي تفرض على مواطنيها فلسفة معينة في الحياة، وتحاول أن تخلق مختلف أساليب الدعايات والتعليم نموذجا خاصا من البشر يتفق مع وجهة نظرها وطريقة فهمها للغرض المقصود من الوجود الإنساني»

التشبيه الخاطئ بىن الدولة وبين الجسم البشري:

ومن الأدلة التي يوردونها لتأييد دعاوى الدولة الاستبدادية ذلك التشبيه الخاطئ بين تركيب النظام السياسي وتركيب الجسم البشري. ولا نكران أن الجماعة أقرب شبه إلى نظام مركب، منها إلى أداة واحدة، فالكل أعظم من الأجزاء التي يتركب منها، وهذا الكل أي الجماعة ضرورية لترقية شخصيات الأفراد الذين هم أعضاء فيها. ولهذه الجماعة

الحق في أن تستأثر بولاء الأعضاء وخدمهم وعواطفهم. وبهذا المعنى يحق أن يقال أن الجماعة شخصية قائمة بذاتها، ولكن يجب ألا نغفل عن أنه ليس لأعضاء الجسد حقوق في حد ذاتها، وليس لها أغراض خاصة تخالف أغراض الجسد، ولكن للفرد المواطن حقوقا وأغراضا معينة، وليس للجماعة ذاتها حياة ولا أغراض سوى الحياة التي تحيا بها في أفرادها. وليس للجماعة وجود إلا بتجمع أعضائها، ووجود الأعضاء يسبق منطقيا وجود الجماعة، وإن لم يكن ذلك تاريخيا. ناهيك عن أن شخصية الجماعة أو الدولة ليست بذاتها شخصية الفرد المواطن، وهي ليست إلا شخصية استعارية أو فقهية. وإذا جاز للدولة أن تدعي لنفسها هذه الشخصية بهذا المعنى، فإن للجماعات الاختيارية الأخرى مثل نقابات العمال وهيئات الفن الداخلة في نطاق الدولة، هذه الشخصية عينها. ونظرية الشخصية للدولة لا تخلو من الخطر، حتى قال أحد كبار مؤرخي الإنكليز – أرنست باركر –: «أن التحدث عن شخصية حقيقية غير شخصية الفرد الإنساني يغرقنا في كثير من الكلام المريب المحوط بالغشاوة المغبشة».

مطالب الدولة الاستبدادية الباطلة:

ثم ينبغي ألا نغفل أن كثيرا من الأدلة التي يسندون بها مطالب الدولة الاستبدادية، لا يمكن اعتبارها معقولة إلا إذا طبقناها على مطالب الجماعة لا الدولة؛ فإن حياة الجماعة للجنس البشري هي التي تهيئ المجال الرقية الفرد رقيا كاملا عن طريق الخدمة المتبادلة، الجماعة

ذاتها، لا النظام الذي تخضع له تحت اسم «الدولة». وحتى إذا كانت «الدولة» تمثل إرادة الجماعة كلها وأغراضها – وهو أمر معدوم في الدولة الاستبدادية – فإنه حق أن تقول – للأسباب التي سنبينها فيما يلي – أن الدعوى القائمة على أن الفرد يستمد من الدولة حقوقه وشخصيته دعوى ساقطة لا أساس لها. وذلك لأن النظام الذي تضعه الدولة الاستبدادية الجماعة ينكر على الفرد تلك القيم الإنسانية، التي تجعل الحياة في نهاية الأمر جديرة بأن يحياها الإنسان..

النظرة الثيوقراطية الاستبدادية:

وقبل أن تنتقل إلى بحث النظرية الديمقراطية للدولة، وقيودها الأدبية على سلطان الدولة، يحسن بنا أن نلفت النظر إلى أن دعاوى النظام الاجتماعي الثيوقراطي يقرب كثيرا – من وجوه عدة – للنظام الاستبدادي الذي كان موضوع بحثنا. لذلك نظن أن التأويل الجامد المحافظ للعقائد الإسلامية يقيم حاجزا اجتماعيا شرعيا بين المساهمين وغير المسلمين، بين المؤمنين وبين الذميين. وذلك لأنه يرمي إلى تطبيق نظام قانوني على فريق من المجتمع، ونظام يخالفه على الفريق الآخر. وفي هذا إنكار للمبدأ الديمقراطي الأساسي في منح حق المساواة لجميع المواطنين أمام الدولة، وخاصة أمام القانون. هذا فضلا عن أن العقيدة الثيوقراطية الجامدة تزعم أن واجب الدولة هو حماية الإسلام، وقد تتعرض حرية القول للتقيد إذا ظن أنها تهدد دين الدولة الرسمي، وبذلك تميل الدولة إلى تأييد انسجام الفكر بطريق الإكراه والعنف

الفصل الرابع

الفرد والدولة أيضاً

(١) الموقف الديمقراطي

حقوق الإنسان الطبيعية:

وهذا الموقف الفاشستي النازي الذي يدعي أن حقوق الفرد مستمدة من الدولة، يناقضه مناقضة صارخة الموقف الذي اتخذه دعاة «حقوق الإنسان الطبيعية» في القرن الثامن عشر، فيقول «بيّن»: «كل حق مدني للفرد يرجع في أصله إلى حق طبيعي سابق». وقد اختلف الكتاب في بيان هذه الحقوق الطبيعية، فبينما يصفها «لوك» بحقوق صيانة الحياة، والحرية، والصحة، والمتاع – يصفها «بين» بقوله – «الحرية، والملكية، والأمن، ومقاومة الظلم». وكثيرون اليوم يضيفون إلى هذه كلها، وهم متأثرون بحاجة الفرد إلى الكفاف من العيش لكي يتمتع بوضع من أوضاع الحياة الطيبة، حقه في الطمأنينة الاقتصادية والخير المادي. وإزاء هذا لا يقدر أحد أن يدعي أن طبقة الفلاحين اليوم في الشرق الأدنى تستطيع أن تبلغ حد الرقي في نطاق حياتها، ما بقيت حالتها الاقتصادية كما هي عليه الآن. وحتى لو سلمنا أن موقف دعاة «الحقوق الطبيعية» يضعف بعدم تاريخية «الحالة الطبيعية والتي يزعمونها، وبعدم اتفاقهم فيما بينهم على ما يسمونه «حقوق الإنسان

الطبيعية»، فإنه لا بد لنا أن نسلم في آخر الأمر أن أقوالهم منطوية على قسط كبير من الحق، ذلك لأنه من مقتضيات رق الشخصية الإنسانية وبلوغ الفرد المكانة التي أعدها الله لكل بني البشر، أن يتمتع الإنسان الفرد ببعض الحرية السياسية والاقتصادية التي تكفل له تحقيق هذا الغرض.

قيمة الحرية السياسية في الرقي الإنساني:

فما الأسباب إذن التي تحملنا على تقدير الحرية السياسية؟ وما الجواب الذي نقحم به دعوى الدولة الاستبدادية حين تزعم أنها وحدها تمكن الفرد من استكمال مصيره عن طريق خدمة الجماعة؟ الجواب الأول أنه بدون الحرية لا يمكن أن يتحقق رقي. وما أكثر الذين يشايعون «جون ستيوارت ميل» في قوله أن كل شيء يتحقق عن طريق تهيئة الفرد بكل أسباب الحرية الشخصية. ولا تستكمل الخلائق البشرية جمالها ونبلها بتنسيق كل أفرادها على وتيرة واحدة وطراز واحد، بل بانتمائها وتشجيعها في نطاق الحدود التي تفرضها حقوق الآخرين ومصالحهم، وكما أن الأعمال تستمده من صفات الذين يقومون بها وأخلاقهم، هكذا تخصب الحياة البشرية وتتنوع وتغذي الأفكار السامية والمشاعر النبيلة وتقوي الربط التي تربط كل فرد بعنصره». وفي رأي «ميل» لا يستفيد الفرد فقط من هذه الحرية بل الجماعة أيضا، لأن الجماعات كلها تتبدل وتتطور، وإذا أردنا أن يكون هذا التطور في طريق النماء والرقي، وجب أن يجيء ذلك أولا عن طريق الأفراد الذين سبقوا زملاءهم في سمو

الفكر ونبل المقاصد. ومما يقوله «ميل»: «يعظم قدر البشرية حين يباح للآخرين أن يعيشوا كما يرون صالحا لهم، لا أن يرغموا على العيش كما يريد الباقون»

الخطر في الحرىة:

والذي يخشاه «ميل» ظلم الأكثرية المحافظة للأقلية الناهضة، وهذا خطر تتعرض له كل البلدان الديمقراطية. والجواب أن الخطر في هذا أقل من ظل يقع من الأقلية على الأكثرية من المواطنين، كما هو مشاهد في الأقلية التي تغتصب السلطان في الدولة الاستبدادية الحديثة. والقيد الوحيد الذي يضعه «ميل» للحد من حرية الفرد هو الأمن الذي تفرضه الدولة ذاتها. وفي هذا يقول: «إن الفرض الوحيد الذي يباح فيه التدخل في حرية الفرد هو حفظ الذات.. إن الفرض الوحيد الذي يباح فيه استعمال القوة على فرد ما في جماعة متحضرة ضد إرادته، هو منع الأذى عن الآخرين".

حرية الدولة وحرية الفرد:

الحرية إذن ضرورية للتقدم والرقي، ولها قيمتها الخاصة، فإن بدونها لن يقدر الناس على ترقية ملكاتهم واستكمال مواهبهم. ومما يقوله الأستاذ «كارى»: «إن الحرية هي الخير السياسي الرئيسي ليس لأنها غرض في حد ذاتها أو الغرض الرئيسي، ولكن لأنه بدونها لن يمكن الحصول على الأشياء ذات القيمة في الحياة». والمشكلة كلها يمكن

وضعها في صيغة سؤال: هل جعلت الدولة للفرد أم الفرد للدولة؟ ولقد بسطنا الموقف الفاشستي البارزين في هذا الأمر بما اقتبسنا فيما مضى من أقوال كتاب الفاشست البارزين. وإلى جانب هذا لا يغيب عنا أن نبسط موقف من يقولون مع «دانتي»: «إن الغرض الأسمى من كل نظام هو الحرية، أن يعيش الناس من أجل أنفسهم. لأن المواطنين لم يجعلوا للحاكم، ولا الأمة جعلت للملك، بل على نقيض ذلك، جعل الحكام للرعية، والملك جعل للأمة». ومن المشكوك فيه جدا أن يقال عن دولة إنها تملك الحرية وأسباب الأمن والتقدم، إلا إذا أتيح لأبنائها أن يستمتعوا بهذه المزايا. وحتى إذا ادعت الدولة أن لها الحق في الحد من حرية الفرد من أجل بقائها وكيانها، فإنه لزام علينا أن نسأل أولاً: هل دولة مثل بالبقاء؟

أهمية الحرية:

فالجواب على الفكرة الاستبدادية يتخذ إذا وضعا مزدوجا؛ فبدون حرية الفرد لن يتم رقي، لا للفرد نفسه ولا للجماعة. ثم أن حرية الدولة لا معنى لها بمعزل عن حرية الأفراد الذين يؤلفونها فإنه حين تنكر حرية الكلام، وتصر الدولة الاستبدادية على تنسيق أفكار بنيها على وتيرة، فلا يفكرون ولا يتكلمون إلا بما تفرضه عليهم، عندئذ يساق ذوو العقول المستقلة المفكرة إلى مجار سفلية تحت الأرض لترقية أفكارهم، وهذا يؤدي بطبيعة الحال إلى حبك الدسائس ومحاولة القضاء عليها، فتتحطم الثقة المتبادلة التي هي من مقتضيات نمو الحرية. والقوة المتزايدة التي

تتركز عادة في أيدي الحكم المستبد تشجع عادة روح الأوتوقراطية، لا في نفس الزعيم فقط، بل في نفوس أتباعه المقربين، وأصاغر الموظفين أيضا. وتؤلف العيون والأرصاد باسم الحزب ومصالحه، ويعقب ذلك انحطاط الأخلاق، وهذا هو ما نشهده من وحشية وقسوة في ألمانيا الحديثة. والنتائج الطبيعية التي تنشأ عن هذا كله هي اضطهاد الأقليات اضطهادا عنيفا، وإيقاع الظلم والعسف بالخصوم، والتفاخر المتعجرف بالقومية السامية المنتفخة لهذه الأسباب السلبية، مضافاً إليها الأسباب الايجابية التي أسلفنا، نعتقد أن الحرية جديرة بالصيانة والرعاية مهما كلفنا الأمر.

(٢) خير الدول الاستبدادية على الديمقراطية

والذين عاشوا في كنف الديمقراطية الغربية، ربما يخيل إليهم أن مسألة حقوق الإنسان واضحة لا يتحداها أحد؛ ففي تاريخ سابق يرجع إلى سنة ١٨٧٤ كتب اللورد مورلي يقول: «إن حق التفكير بحرية، والعمل باستقلال، واستخدام العقول دون تسلط عليها أو إرهابها، وتكييف حياتنا دون الخضوع لعادات وتقاليد – هذه كلها قد غدت الآن من المبادىء المسلم بها من كل مدارس الفكر التي تسيطر على مصائر المستقبل». ولكن حقائق التاريخ تكذب هذا التفاؤل بما نشهد اليوم من النزعات الاستبدادية في كثير من أفكار العالم. ولهذا كله أسباب معينة، فإن الديمقراطية قد اتهمت في الأوساط الاستبدادية بعدم الكفاية في العمل، والتوزع في القصد، واقترنت بنظرية ترك الاقتصاديات وشأنها "Laisez faire"

ويظن بعض المفكرين السياسيين أن قيام الفاشستية في إيطاليا والاشتراكية القومية في ألمانيا والشيوعية في روسيا ليست إلا رد فعل للموقف الحر إزاء الاقتصاديات في خلال القرن التاسع عشر. لذلك نرى الأستاذ «رينولد نيبور» يكتب فيقول: «إن أوضاع الحكم الألمانية والروسية الاستشارية هي محاولات لإنقاذ النظام الاقتصادي السائد اليوم من الانحلال، ذلك لأن الرأسمالية الحديثة تقوم على فكرة مؤداها أنه ليس من الضروري وضع الجهود الاقتصادية تحت رقابة أدبية ولا سياسية. وتعتقد هذا الرأسمالية أن إطلاق الحرية للبواعث والسياسات الاقتصادية ينشأ عنه عدالة بواسطة التوازن الطبيعي للقوى المتنافسة المختلفة»

الدروس التي قد تتعلمها الديموقراطية من النظريات الاستبدادية الاستئثارية:

لذلك تحاول الدولة الاستبدادية بحق حل المشكلة المركبة في النظام الاقتصادي للجماعة، وإن تكن هذه المحاولة ليست الاختصاص الوحيد الذي تدعيه لنفسها هذه الحكومات، على أن الديمقراطيات من ناحيتها قد استيقظت أيضا، فأدركت أن حرية الحياة لا تعني بالضرورة فقدان النظام أو انعدام الرقابة في الميدان الاقتصادي أو غيره من الميادين. ثم يجب أن نسلم أيضا أن المطالب الشاملة التي تفرضها الدول الاستبدادية على رعاياها قد أيقظت شعورا جديدا واهتماما بالحياة، وحماسا للقضية القومية، واستعدادا للخدمة والتضحية، تثير بلا

شك إعجابنا. وهنا أيضا أمثولة لا بد أن تتعلمها الدول الديمقراطية من أن الحرية الحقة لا تعني انعدام القصد في الحياة أو الابتعاد عن مصاولة المشكلات القائمة كأننا متفرجون لا مشاركون في منازعات الحياة ومصارعاتها. وفي الماضي كثيرا ما فشت في البلدان الديمقراطية نظم التعليم شجعت هذا الموقف الديمقراطي القائم على العزلة إزاء مشاكل الحياة، مقتفية في ذلك أثر الفكرة اليونانية لا الفكرة الرومانية.

(٣) الفكرة الديمقراطية عن الحرية في الدولة الحديثة

ويصح أن نتقل الآن إلى تفكير أدق عن معنى الحرية في الدولة الحديثة الديمقراطية الناهضة. ولو أن هذا التفكير سيكون ذا صبغة عامة فقط، فيقال إن الحرية يجب أن تنطوي على حرية القول، وحرية الصحافة، وحرية الاجتماع، وحرية الضمير. ويجب أن تشمل سيادة القوة المدنية والقانون الذي ارتضته إرادة الشعب الحرة والذي يقف أمامه الكل سواء. وتشمل أيضا التسامح والتعقل في كل الإجراءات الحكومية وفي كل المواقف الاجتماعية. وتتطلب فيما تتطلبه الأمن الاقتصادي الذي يهيئ أسباب الرق للشخصية، والذي هو من مستلزمات حق الملكية الفردية تحت رقابة ملائمة. وتنكر الحرية الإطلاق السائب، عقلياً كان أو روحياً أو سياسياً، بل يجب أن تكيف وتحاط بالضمانات اللازمة بحيث تلائم الوسط أو الجماعة التي تعيش تحت كنفها. فليست الحرية الحقيقية هي الحرية النظرية، ولا الحرية التي تستند إلى عقيدة جامدة قائمة على نظرية سياسية أو اقتصادية. وتشمل الحرية أيضا، كما

قال «چون ستيوارت ميل» واجب الخدمة العامة، إذ يقول: «هناك أعمال إيجابية كثيرة الخير للآخرين قد يرغم الفرد بحق على القيام بها، كأن يؤدى شهادة أمام المحاكم، أو أن يقوم بنصيبه في الدفاع العام أو أي عمل آخر لخير الجماعة التي تتولى حمايته، أو أن يأتي عملا من أعمال الخير والإسعاف كإنقاذ حياة آخر، أو التدخل لحماية حياة الأعزل الضعيف من سوء المعاملة وما شاكل ذلك من الأشياء التي يكون مسئولا عنها أمام الجماعة في حالة تخليه عن القيام بها. وقد يسيء الفرد إلى آخر بعمله، كما يسيء إليه بإهماله القيام بعمل معين، وفي كلتا الحالتين هو مسئول بحق عن الإساءة والضرر».

الفصل الخامس

معنى الحرية

(١) علاقة الإنسان بالعالم الروحي

الفكر المتناقضة عن الماء والدولة :

قد تناول بحثنا حتى الآن مناطق كثيرة، ووضعنا وجها لوجه أمام عدة من النظريات المتناقضة عن طبيعة الجماعة، وعن أغراض الدولة ونظامها وسلطانها، وعن معنى حرية الفرد والجماعة. وكل نظرية شرحناها تستند إلى افتراضات ودعاوى معينة، إما اقتصادية أو سياسية أو أخلاقية، قد يرفضها دعاة النظريات الأخرى. ومن ثم يخيل إلينا أن لا نهاية لبحثنا، وكأننا أمام سيل لا ينقطع من النظريات المتناقضة. فواحد قد يؤمن بنظرية الدولة الاستبدادية، وآخر يعتنق الفكرة الشيوعية، وثالث الفكرة الديمقراطية وربما كان كل منهم، على أساس افتراضاته، منطقيا في النتائج التي يخرج بها من هذه الافتراضات. وما دامت هناك فوارق في الافتراضات، فلا بد أن تكون فوارق أيضا في الاستنتاجات.

المسألة الروحية الأساسية :

على أننا قد خرجنا من بحثنا كله بنقطة مهمة، وهي أنه مهما يكن شكل الدولة الذي نرضاه ونؤثره، سواء أكان استبداديا أو ديمقراطيا،

تبقى المسألة الأساسية أمامنا دائرة حول التسليم والاعتراف بأن فوق الدولة ووراءها، الشرائع الأدبية الروحية ذات السلطان المطلق. وقد تكون الجماعة – كما قال بيرك – نمواً طبيعياً، ولكن هذا لا يؤثر في تلك الحقيقة التي سلم بها ألا وهي أن العلاقة بين الإنسان وإخوانه في الإنسانية تقررها في نهاية الأمر علاقة الإنسان بالله. وقد يزعم أنصار الدولة الاستبدادية أن الدولة مطلقة، وأنها النظام البشرى النهائي الحاسم، بينما يقول أنصار الديمقراطية أن السلطة كلها تستقر في الشعب. وكلا الرأيين خطأ إذا عجز عن أن يدرك أن الكائن المطلق الوحيد هو الله ذاته، وإن السلطة المطلقة لا نجدها إلا في نواميس الكون الروحية الأدبية. وهذا الفشل في إدراك هذه الحقيقة الأساسية هو الذي أدى إلى نشوء النظريات الاستبدادية وإلى هذه الديمقراطيات المتطرفة السائبة، التي كان من أثرها في الحالتين إفساد الحرية الإنسانية الحقة. ولا يمكن فهم مشكلة الحرية على حقيقتها في أوضاعها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، إلا إذا اقتربنا إليها من ناحية العلاقات التي تسمو فوق كل الاعتبارات الاجتماعية والمادية والسياسية، وأعني بها العلاقات بنظام روحي خالد يستمد سلطانه من الله.

الإنسان شخص، لا مواطن في الدولة فقط:

ولا يصعب علينا إدراك ما ينطوي عليه هذا الحق؛ فالإنسان أكثر من مجرد فرد في الجماعة أو مواطن في الدولة، وهو فوق كل شيء شخص تربطه بإخوانه بني الإنسان، وبالله السامي العظيم، علاقات لها

قيمتها الخالدة الحية. وهذه العلاقات هي التي يجب أن تقرر نظام الجماعة أو الدولة، أما الدولة فليس لها الحق في تقرير هذه العلاقات. ولقد صدق الكاتب الإنكليزي «ديمانت» حين قال «أن للإنسان أهداها إنسانية معينة مثل الحصول على المعرفة، وإنتاج الثقافة، وإخصاب علاقاته الشخصية، والإشراف على مصيره الروحي، هذا كلها أهداف اجتماعية من حيث أنه يشاطرها الآخرين وهي لا تكون أغراضا إنسانية إلا إذا اشترك معه فيها الآخرون. ومع ذلك فلا يمكن إدراك هذه الأغراض كلها داخل نطاق هدف واحد شامل محدود بكيان الجماعة، وهذه العلاقات المستكنة في الإنسان والتي تربطه بحقيقة خالدة تجعله شخصا لا مجرد فرد».

ويقول الكاتب نفسه أيضا: «الإنسان أكثر من مجرد مواطن، وخواص كيانه تسمو فوق كل الاعتبارات السياسية. ولا يمكن إخضاعها لأي غرض سياسى». وبفضل هذه العلاقة مع حقيقة خالدة روحية يرتفع الإنسان فوق أحداث الزمن الطارئة التي تبدو في أحيان كثيرة لا معنى لها ولا غرض فيها. إن الإنسان يحتل مكانة تسمو فوق «مجرد التطورات التاريخية»، وبهذا يبلغ الحرية الحقيقية.

ما معنى الحرية الحقة؟

وممّ تتألف الحرية إذاً؟ لقد رأينا أصحاب النظريات الاستبدادية يقولون إنهم واجدوها في تسليم الفرد ذاته لخدمة الدولة، ورأينا أصحاب النظرية الديمقراطية يقولون أنهم واجدوها في منح الفرد حقه في أن يفعل

هذا أو ذاك كما يهوى. والواقع أن كلا الرأيين خاطئ، فبينما يصيب أصحاب النظرية الاستبدادية في قولهم إن طريق الحرية هي في تسليم الفرد ذاته وخدمته، فإنهم يقترفون ذلك الخطأ الشنيع في إحلال الدولة محل الله واعتبارها مطلقة في مقاييسها. كذلك يصيب أصحاب النظرية الديمقراطية في قولهم أن الحرية تستكمل عن طريق التصرف الحر، ولكنهم يعجزون عن أن يدركوا أن حرية الاختيار الطليقة السائبة إنما هي إباحية وأسر، وحقيقة الأمر أن الفرد لن يستكمل أسباب حريته الحقة إلا من طريق تسليم ذاته حرة مختارة لخدمة الله ولخدمة الغير. وخدمة الله هي الحرية الكاملة، وليست تنطوي هذه الخدمة على محبة الله فقط، بل على محبة الإنسان أيضاً الذي خلق على صورته. وبهذه الطريقة وحدها دون سواها، يخف التوتر بين مطالب الأفراد المتناقضة المتطاحنة، ويتم التوفيق بين حقوق الفرد في استكمال شخصيته وبين الاعتبارات التي تمسه خير الجماعة بأسرها. ومع أن هذا التوتر قد لا يزول كلية من هذه الحياة الأرضية، فإننا نستطيع أن نتبين الاتجاه الذي تحل به المشكلة. ونعلم أن الفرد لن يستكمل شخصيته إلا بتوفير أسباب الخير للجميع في أعمال الخدمة الحرة المختارة، وبذلك تكمل مشيئة الله نحوه ونحو إخوانه في الإنسانية.

غرض الدولة الصحيح:

وهذا المبدأ يمكننا من بحث أغراض الدولة من الناحية ذاتها، ولعل أصحاب النظرية الاستبدادية مصيبون في نقد الديمقراطية بسبب

انتهازها الفرص على غير هدى وانحرافها وتطرفها. ولكنهم مخطئون كل الخطأ في تعيين الغرض الذي جعلت له الدولة، فكبح جماح الشر، وتنسيق الجهود البشرية، وتوطيد العدالة، وتحسين الحياة الاقتصادية إلى أقصى حد، وتوحيد الجماعة – كل هذه أغراض لها قيمتها الذاتية المعينة، ولكن هذه القيمة لا تقدر حق التقدير إلا في وضعها الصحيح حين تقترن بالغرض الأسمى الذي شرحناه من قبل، ألا وهو ترقية الشخصية بإيجاد علاقات سليمة بين الإنسان وأخيه الإنسان في خدمة الله المشتركة، وبهذه الطريقة دون سواها يمكن تسوية كل نزاع بين الاغراض المتباينة تسوية عادلة. بهذه الطريقة دون سواها يمكن الحيلولة دون طغيان غرض واحد على هذه الاغراض كلها. فضلا عن أنه في تطبيق كل من هذه الأغراض يمكن تقدير الشخصية الإنسانية حق قدرها، فلا تساق الجماعة إلى نظام آلي لا اعتبار للشخصية فيه. وحسبنا أن نورد هنا مثالا نتخذه من غرض تنظيم العدالة وتوطيدها؛ فإن المفروض أن عقوبة السجن ترمي إلى غرض تهذيب لاقتداء شخصية المذنب وتغيير وجهة نظره، وهي ليست عقوبة جزائية لردع المعتدين على القانون. أو خذ مثالا آخر من ميدان الاقتصاد؛ فإن تطبيق المبدأ الذي شرحناه يتطلب أن يكون غرض الدولة من ترقية ثروة الجماعة الاقتصادية خاضعا لإشباع حاجات الإنسان الروحية العقلية، ولتحقيق العدالة الاجتماعية والاقتصادية. وهكذا تستطيع الدولة أن تضع أمامها في كل ميادين نشاطها غرضا يجعل لحياتها ولنظم التعليم فيها معنى وقصدا، تستطيع أن تضع مجموعة من الشرائع وتنشئ مجموعة من المؤسسات والهيئات

تهيئ لبنيها كل أسباب الحياة الراقية الكريمة في شتى النواحي. تستطيع أن تعد التدابير، لا لتعليم الفرد فقط، بل لتعليم الجماعة أيضا، وأن تسعى في تجديد روحي مستمر إلى إسناد روح الحرية الذي ينبغي على كل جيل أن يفوز به بنفسه. ولقد صدق «جيته» حين قال: «ما يخلّفه لك أباؤك تراثاً، اعمل على كسبه من جديد إذا أردت الاحتفاظ به»

(٢) التنازع بين الولاء لله وبين الولاء للدولة:

لم تتصف بالكمال دولة، كما لم يتصف بالكمال فرد من الناس، فكل المؤسسات والهيئات البشرية تعجز عن بلوغ المثل الأعلى، ولعل الهيئات السياسية أشد عجز من سواها. فأغراض الدولة قد تكون مقيدة محدودة، أنانية ضيقة، وقد تكون أساليبها قاسية ظالمة والواقع أن أبشع جرائم التاريخ مثل موت سقراط والمسيح والشهداء قد ارتكبت باسم الدولة. ويخيل إلينا أن في طبيعة الدولة وكيانها عنصرين – عنصر إلهي وعنصر شيطاني – فبينما هي «مرتبة من الله»، فهي من الناحية الأخرى «مشربة بدم القديسين» ولذلك قد يقف الفرد، أو الجماعة في نطاق الدولة، موقفا تتنازعه فيه عوامل الولاء المختلفة المتطاحنة حين يقارن بين الدولة في وضعها الحالي وبين ما يجب أن تكون عليه، فيجد نفسه بين واجب الولاء للدولة من الناحية الواحدة وبين واجب الولاء لله من الناحية الأخرى. وقد تنشأ عوامل الولاء المتنازعة في حالة ما إذا وجدت أقلية عنصرية أو لغوية أو دينية في الدولة تميل بحكم ولائها إلى أغلبية في دولة أخرى. ففي مثل هذه الحالات أين يتجه ولاء الفرد أو الجماعة،

وتشتد هذه المشكلة وتصير أكثر حدة حين تخضع هذه الأقلية – كما يحدث في العالم اليوم – لغروب الاضطهاد والإعنات والتضييق تفرضها الدولة على هذه الأقلية التي قدر لها – ربما عن غير إرادتها –أن تكون جزءا منها..

واجب الفرد نحو الدولة:

ولاشك أن موقف المواطن في الدولة التي هو عضو فيها، ينبغي أن يكون موقف الطاعة والتعاون الصريح؛ فإن الدولة في نظام طبيعي ضروري لتصريف شئون الجماعة وتقرير العلاقات المتبادلة الخير الجميع. والفرد كما رأينا مدين للجماعة بقسط كبير من شخصيته، وهو مرتبط مع مواطنيه في الدولة بروابط عنصرية وثقافية وتعليمية وتاريخية؛ فواجب المواطن الصالح إذا أن يرفع مستوى الإدارة في وطنه بإدخال المبادىء الأساسية القائمة على البر والعدالة والتي وحدها ترفع شأن الأمة، في إداراتها التشريعية والقضائية والتنفيذية. وأن يستلفت الأنظار في غير هوادة إلى المساوئ الاجتماعية والاقتصادية والمدنية التي تعم بلاده، ويعمل على إزالتها بترقية الرأي العام الذي يعيش في وسطه، وأن يقوم بنصيبه في الإدارة المحلية – وعلى قدر المستطاع في الإدارة المركزية – محاولا إدخال روح العدالة فيها والمساواة والعطف الإنساني. وليس يكفي أن يعيش الفرد كرجل صالح في حياته الخاصة تاركا شئون الدولة للآخرين على أساس أنها غير قابلة للإصلاح بسبب ما فيها من شر. مثل هذا الموقف القائم على التقوى الشخصية الفردية المجردة

معناه التهرب من حمل المسئولية، والنكوص عن أداء الواجب. وخدمة الجماعة هي بلا شك طريقة سامية مهمة لتنفيذ الوصية القائلة «تحب قريبك كنفسك"، وبعد فإن مقدار الخير الذي يقدر أن يؤديه الفرد في حياته الخاصة ضئيل جدا إذا قيس بما تقدر أن تفعله الجماعة وخاصة في الجماعة الحديثة المنظمة تنظيما راقيا. ومن واجب الرجل الصالح أن يطالب بتكريس الحياة كلها لله، وضمنها حياة الجماعة، وأن يراها على «ضوء الأبدية»

على أي الأسس يجوز للفرد أنه يمتنع عن طاعة الدولة؟:

ومع هذا كله فانه ينبغي أن نسلم أن ظروفاً تطرأ يجد المواطن الصالح نفسه أمام مشكلة دقيقة، فيحار بين ولائه لوطنه وبين ولائه للاعتبارات الأدبية الروحية؛ فالمألوف مثلا أن تسن القوانين لمعاقبة الآثمة فأعلى الشر، لا الأبرار الصالحين. ولكن تطرأ أوقات أحيانا يتولى الأشرار أنفسهم من الشرائع وتنفيذها عامدين أو غير عامدين ضد الأبرار الصالحين، فما الذي يفعله المواطن الصالح في مثل هذه الأحوال؟ وفي هذا يقول أوريجانوس الكاتب المسيحي: «ينبغي أن نطيع شرائع الدولة مادامت تتفق والشرائع الإلهية. أما حين تناقض الشرائع الإلهية والطبيعية، فإنه لزام علينا أن نطيع الله وحده». وقال القديس توماس أكويناس اللاهوتي المسيحي النابه في القرون الوسطى: «في محكمة الضمير، لا التزام مظلها يفرض إطاعة القوانين الظالمة الجائرة»

ويقول المحامي الشهير بلاكستين: «إن غرض الجماعة الرئيسي

هو صيانة الأفراد للاستمتاع بالحقوق المطلقة التي حبتهم بها نواميس الطبيعة الثابتة» ولذلك يذهب إلى أنه إذا عجزت الدولة عن ضمن هذه الحقوق الطبيعية للمواطن، فمن حقه أن يقاوم. ومن ثم نرى كل هؤلاء الكتاب يسلمون بأن هناك أحوالا يجب فيها على الفرد الامتناع عن قبول أحكام الدولة وعصيانها، سواء أكان محل التقدير الشرائع الإلهية، أو الضمير الفردي، أو ما يسمونه الحقوق الطبيعية.

تبرير عصيان الدولة:

إن رفض إطاعة الدولة من الأمور الخطيرة بحيث يجب على الفرد ألا يجازف بها دون بحث وتفكير عميقين في المشكلات القائمة أمامه. ومن المعقول أن يوازن المرء بين عقائده الروحية الأدبية وبين عقائد مواطنيه الذين يشاطرونه آراءه. على أننا لا ننكر أنه في أحوال كثيرة في التاريخ قد أصاب الأفراد كل الإصابة أمثال سقراط ويوحنا بنيان في معارضة الدولة في سبيل الاستمساك بشريعة أرقى وأعلى. ومن المسلم به الآن أن الدول تحسن صنعا لو أنها أفسحت المجال وتسامحت في الاعتراضات السليمة التي يقيمها ضدها ذوو العقول المستنيرة من أبنائها. وفي سبيل إرضاء الضمير قد يرتضي الإنسان آلام السجن أو مصادرة متاعه. ولعله بهذه الوسيلة وحدها يستطيع أن يوجه الأنظار إلى شر ما يجاهد لإزالته من الحياة القومية. وقد تكون لمثل هذه المقاومة السلبية قيمة افتدائية عظيمة.

متى تسوغ الثورة؟

وثمة مشكلة أخرى أشد خطورة ودقة تنشأ حين تكون أعمال الدولة وتصرفاتها سيئة شريرة من أساسها بحيث لا يرى المواطنون الصالحون وسيلة أخرى لعلاجها وإزالتها إلا اتخاذ الأساليب القوية العنيفة لقلبها. وقد دلت دروس التاريخ بصفة عامة على أن التقدم الحقيقي يمكن تحقيقه بطريقة تدريجية عن طريق تغيير وسائل الحكم بأساليب هادئة وتثقيف الرأي العام في مدى من الزمن قد يبلغ السنوات الكثيرة. ولكن توجد حالات أخرى يبدو فيها أن الثورة هي الخطوة العملية الوحيدة؛ فقليلون مثلا ينتقدون العدالة والحق في ثورة الأحزاب البريطانية ضد مظالم الحكومة الملكية في عهد شارلس الأول ملك إنكلترا. والذين يعيبون الثورة في أي وضع من أوضاعها إنما يفعلون ذلك عادة لأحد سببين، فإما أنهم يعتقدون أن الدولة مرتبة من الله، ولذلك يحسبون كل تمرد عليها وقوفا في وجه الترتيب الإلهي، وإما أنهم يعتقدون أن كل أوضاع الحرب خاطئة ومنها الحروب الأهلية.

من هو قريبي؟

والذي يجعل مشكلة مقاومة سلطان الدولة من المشاكل العاجلة الضرورية في العالم في هذا العصر، ليس فقط قيام نفر لا خلاق لهم وانتزاعهم السلطة لاستغلال الأداة الحكومية في سبيل مصالح الحزب الذي يمثلونه، بل أيضا تلك الحقيقة البارزة وهي أن الدول التي تحكم منطقة جغرافية محدودة تميل إلى أن تفرض على مواطنيها ولاءً يجب أن

يوجه في نهاية الأمر إلى الجنس البشري بأسره. وتعلمنا الأخلاقيات المسيحية أن محبة القريب هي الوصية التالية لمحبة الله. وقد يكون قريبنا هذا مختلفا عنا في الجنس أو اللغة أو الوطنية أو الدين. ومن المآسي المريعة أن روح الإخاء البشري تشوه في أحيان كثيرة وتفسد بسبب قيام الدول التي تستأثر بالولاء غير المحدود، وتصر في سبيل تحقيق هذا الولاء على الاعتداء على الجماعات الأخرى التي تختلف عنها في الوطنية أو العنصرية. ولكي نحسن علاج هذه المشكلة يجب أن تنتقل الآن إلى موضوع العلاقات الدولية.

الفهرس